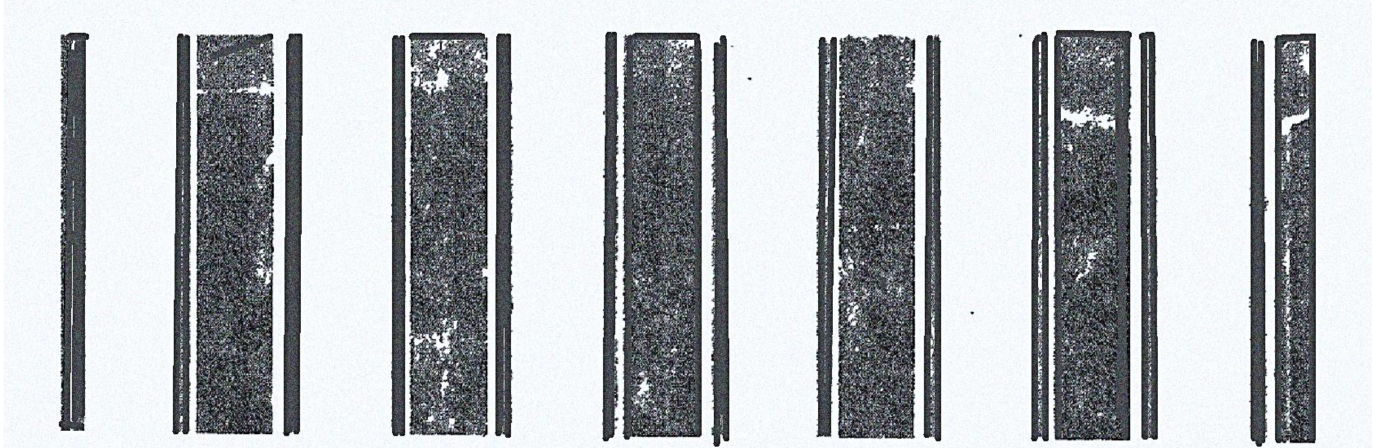


تأليف : مجموعة من المختصين

قاموس الفكر السياسي

الجزء الأول

من حرف الغين
حتى نهاية حرف الياء

ترجمة : الدكتور أنطون حمصي



دراسات سياسية وفكرية ١٢

قاموس الفكر السياسي

الجزء الأول

دراسات سياسية وفكرية
« ١٢ »

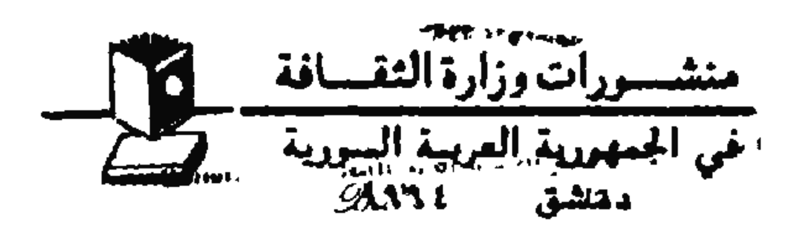
تأليف : مجموعة من المختصين



الجزء الأول

من حرف الألف
حتى نهاية حرف العين

ترجمة : الدكتور انطون حمصي


منشورات وزارة الثقافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ١٩٩٤

العنــوان الأصلي للكتــاب :

COLLECTION J. BREMOND

Dictionnaire de la pensée politique

Hommes et idées

قاموس الفكر السياسي = **Dictionnaire de la Pensée politique**

تأليف مجموعة من المختصين ؛ ترجمة أنطون حمصي . ـ دمشق : وزارة

الثقافة ، ١٩٩٤ . ـ ج١ ؛ ٢٤ سم . ـ (دراسات سياسية وفكرية ؛ ١٢)

من حرف الألف حتى نهاية حرف العين .

١ ـ ٣٢٠٫٠٣ ح م ص ق ٢ ـ العنوان ٣ ـ العنوان الموازي

٤ ـ حمصي ٥ ـ السلسلة

مكتبة الاسد

الايداع القانوني : ع ـ ١٩٩٤/٣/١٨٧

المؤلفون

جان بيتك الشتين
جوليا آناس
وليام اوكهيت
شلومو افنيري
نويل اوسوليفان
بنجامان باربر
دافيد باركر
رودني باركر
جوناثان بارنز
توماس بانفل
بريان باري
جيرانت باري
بهيكو باريخ
حنة فينيكل بتكين
اليسون براون
انتوني بريور
رايمو نبلات
انتوني بلاك

ج. بورو
ليون بومبا
تيرنس بول
دافيد بيتهام
رتشارد بيلامي
رونالد لبينر
بربارا تايلور
كيث تايلور
رتشارد توك
ايرين جنديزر
س. ل. جنكنسون
بيتر جونس
جيمس فورنر جونسون
نورما نجيراس
آلان جيويرث
غرام دنكان
مارك ديفي
ر. و. ديفيس

ف. روزن
نانسي ل. روزنبلاوم
آلان ريان
دافيد بول ريبوفتش
آلان ريتر
ملفين ريختر
باتريك ريلي
اندرو ريف
جون زفيسبر
ليمان سارجنت
جون ستانلي
زيف سترنهيل
تراسي ب. سترونغ
ل. ا. سيد نتوب
بيتر شتاين
هيليت شتاينر
غاريت شلدون
غوردون شوشيت
مورتون شولمان
جانيت كولمان
وليام اكونولي
ستيفان لوكز
جيريمي شيرمر

لويس شيفر
روث غافيزون
آمي غوتمان
باربارا غودوين
دافيد غوردون
جاك آ. غولدستون
آلان هـ. غولدمان
جون غوينك
ر. ج. فراي
رتشارد ب. فريدمان
موريس فنلي
موراي فورسيت
اورسولا فوغل
جوزيف فيميا
مارك فيليب
ابريل كارتر
تيريل كارفر
مرغريت كانوفان
يوجين كامنكا
آلان كاوتسون
دافيد كتلر
موريس كرانستون
مايكل هـ. كرافورد

برستون كنغ
باروخ كني ياز
جيمس كوتون
ديانا كول
جاك ليفي
جيوفري مارشال
دون ماركويل
روجر د. ماسترز
روبرت ج. ماك شي
نيل ماك كورميك
دافيد ماك ليلان
ويلسون ماك ويليامز
كيث ميدلماس
دافيد ميلر
روبن مليئر ـ غولاند
روبرت نيسبت

نيل هاردنغ
بيتر هاف بيني
يان هامبشر رومونك
روجر هاوشير
ستيفان هوايت
هارون هويغل
جاك ا. س. هايوارد
جون هورتون
توماس ا. هورن
جون هول
ارنولد هيرتج
جيريمي والدورن
البرت ويل
بيريل وليامز
ماركوس هـ. ورنر
دونالد ونش

* * *



ان ما يدعو هذا الكتاب القراء اليه هو اكتشاف حقيقي لما يصنع اساس الافكار السياسية وتجددها الحالي . وقاموس الفكر السياسي هذا القائم على مدخلين : على اساس الموضوع (الديمقراطية ، الشمولية، الحركة النسائية ، الحرية ، العنف ..) وكذلك على اســاس المؤلف (افلاطون ، مونتسكيو ، كانت ، هيغل ، راولز ...) يحقق هــدف عرض الفكر السياسي ، منذ العصور القديمة حتى ايامنا هذه بصورة غاية في الوضوح ، ولكنها دقيقة وكاملة ايضا .

وقد اسهم مائة وخمسة عشر اختصاصيا من ذوي الشهرة العالمية في تحرير هذا المؤلف . وكل مقال ، فيه ، يعرض الصور المتنوعــة التي حلل ، بها ، كل موضوع في مجرى الزمن بطريقة بعيدة عن الدوغماتية .

ان هذه الترجمة للاساسي من « موسوعة بلاكويل للفكر السياسي » ستقدم للقارىء من غنى المناظرات في نهاية القرون الوسطى الى انبثاق مقاربات راولز وهايك المعاصرة ، اداة تحليل وتامل استثنائية تسمح لكل قارىء بفهم افضل للمناظرات السياسية الحالية .

حرف الألف

ابن خلدون

الابوة

الاتحادية

الاخاء

الارادة العامة

ارسطو

ارندت

الارهاب

الاستبدادية

الاستغلال

الاشتراكية

الاصلاح

افلاطون

الاقتصاد السياسي الكلاسيكي

الاقطاعية

آلتوسر

الامبريالية

انغلز

اورتيغا

اوغسطين

اوكهام

اوين

الايديولوجية

ابن خلدون ١٣٣٢ ــ ١٤٠٦

رجل بلاط وقاض ومؤرخ عربي . قضى ابن خلدون المولود في تونس اكثر من نصف عمره في السعي وراء طموحات وهمية في بلاطات فاس وغرناطة وتلمسان وبوجي . وعاش في القاهرة ، حيث أقام عام ١٣٧٨ ، حياة قاض واستاذ ناجحةولكنها خلافية .

وفي عام ١٤٠١ ، التقى تيمورلنك امام اسوار دمشق . وشهرة ابن خلدون تقوم بشكل خاص على « المقدمة » (١٣٧٧) التي كتبها لتاريخه العام (١٣٧٧ ــ ١٣٨٢) وهو ، ايضا ، مؤلف مطول في الصوفية وتعليق لاهوتي ومؤلفات اخرى كتبها في شبابه ولكنها مفقودة .

كان ابن خلدون يريد انجاز تاريخ كامل ومدروس . وقد كتب « المقدمة » ضمن هذا المنظور . وهو يناقش ، فيها ، انبثاق الجماعة التي نجمت ، في رايه ، عن عوامل ايكولوجية ومناخية مناسبة اتاحت اتصال السكن المنظم واستمراره . وقد حدث ذلك بعد ان التزم البشر ، وهم صعبو المراس ومفترسون بالطبيعة ولكنهم غير قادرين على البقاء منعزلين ، بالعيش في مجتمع بموجب عقد . ومن اجل أن يضمن المجتمع تماسكه ، أقام فوقه سلطة قهرية ، على صورة عضوية حية تبقى موحدة بفضل سيطرة طبع خاص . والسلطة القهرية قبلية (المشيخة) في البداية ، ثم تنجذب هذه الأخيرة بالمجد . فاذا نجحت اصبحت ملكية وانشأت دولة . ويقود الحكم السياسي، بالسلطة القهرية، الجماعة كوحدة سياسية متماسكة .... « العصبية » . ولكن هذه الوحدة القائمة على صلات قرابة واقعية أو وهمية تنتهي ، بعد قيام الدولة ، الى ان تتحطم عندما يتخلى الحاكم ، عمليا ، عن هذا الدستور الاصلي وينخرط في

سياسة حكم مطلق . وبسبب ذلك غنى كبيرا وازدهارا ، ولكنه يؤدي ، أيضا ، الى الاستبداد الذي يمارس تأثيرا ضارا في رخاء الرعية مع صعود الاحتكارات وزيادة الضرائب وتفكك الدولة في أطرافها ، ويحدث نتائج خطيرة لدى انتشار الأوبئة ووقوع كوارث أخرى . وهكذا تمر الدولة ، في فسحة ثلاثة اجيال ، بخمسة اطوار تقودها الى الهرم : وهكذا تصبح استبدادية . والحد الاقصى لحياة هذه الدولة هو ١٢٠ سنة ، وهي مدة السنة القمرية الكبيرة كما يقول الفلكيون . والمقدمة توفر وصفا استثنائيا للشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تسود في دولة مزدهرة قبل ان تضمر ويستعيدها طامحون اخرون لدورة سلالية جديدة .

كان ابن خلدون يتمتع بثقافة واسعة وواقعية صارمة ناجمة عن معارفه التاريخية وفعالياته السياسية . وقد حملت ملاحظاته الباحثين غالبا ، على أن ينسبوا اليه النظريات الحديثة والسوسيولوجية للدولة . الا ان الدولة تقع ، في « المقدمة » ، ضمن قالب مشتق ، مباشرة ، من الكتابات التاريخية العربية . وكان ابن خلدون يسعى الى بيان كيفية التمييز بين التاريخ الحقيقي والروايات التاريخية الزائفة . ولا يجري تصور « العصبية » و « العمران » دون سياق الدولة المفسرة كعامل مجرد للحكم ليس له كيان سياسي . فالدولة هي ، اذن ، تعاقب سلالات الصلة الوحيدة بينها هي صفتها المؤقتة . ومناقشات ابن خلدون حول « البداوة » و « الحضارة » تريد أن تقابل المقتضيات المفهومية للدولة كما كونتها الكتابات التاريخية ، والخلفية « السيوسيولوجبة » التي تنطوي عليها ناجمة عن واقعية اقليمية استرجاعية .

الابوبة

يرد المصطلح ، في استعماله الحديث ، الى القوانين والسياسات التي تحد من حرية الاشخاص بذريعة خدمة مصالحهم بشكل افضل .

ويمكن أن نذكر ، كأمثلة على هذه الابوية ، القوانين التي تحمي المستهلكين بمنعهم من شراء منتجات رخيصة لكنها خطرة او السياسات

التحريمية التي تنزع الى الحد من استهلاك مواد ضارة كالمخدرات والكحول والتبغ . ويطرح ، في المناقشة النظرية حول الابوية ، سؤالان اساسيان هما : كيف يمكن ، أولا ، التعرف على القوانين والسياسات الابوية ، حقا ؟ ثم ماذا يمكن أن يكون مبرر الحماية في دولة حديثة ؟

فعلى سبيل المثال ، يمكن للحسومات الاجبارية من اجل التقاعد ان ترغم الناس على ادخار ما يريدونه ويمكن أن تعد ، ضمن هذا المعنى ، تدبيرا ابويا . ولكنها تعني أيضا ، اعادة توزيع من جانب الاغنياء نحو الفقراء ، ويمكن أن تعد ، بهذه الصفة ، تدبيراً معنيا بالمساواة .

ويجب أن نضيف الى هذا التعريف للابوية أن هذا القانون او تلك السياسة يجب ان يفيدا الذين يحدان من حريتهم حصرا . وهذا التعريف نفسه يثير مسائل لأنه من المعروف جيدا أن مدلول نية المشرع مصدر لعدد كبير من الصعوبات .

الا أنه يبدو ان مواجهة هذه الصعوبات افضل من المجازفة بالامتداد بميدان الأبوية الى كل القوانين والسياسات التي قد تكون نتيجتها غير المتعمدة ، بل وغير المقصودة ، خدمة مصالح الناس رغما عنهم .

وتبرير الابوية صعب صعوبة خاصة في ديمقراطية ليبرالية حديثة . فهي تمضي مناقضة للتيارات الرئيسية للفكر الليبرالي على اعتبار ان الليبراليين الحقيقيين يلحون على كون كل شخص افضل حكم على رخائه (ولنلاحظ ، ونحن نقول ذلك ، ان المبدأ ينص على افضل حكم وليس على الحكم الكامل) . ويدعم هذا المبدأ جون ستيوارت ميل ، في « الحرية » (١٨٥٩) ، عندما يصرح بأن الهدف الوحيد للتشريع ولقهر الدولة يجب أن يكون منع الاضرار بالآخرين .

واقتصاد الرخاء الحديث الذي يتابع تقاليد الليبرالية الكلاسيكية يماثل ، عامة ، بين رخاء شخص ما والتفضيلات التي يعبر عنها . ومع ذلك ، وعلى الرغم من هذه التيارات الفكرية القوية ، كان على كثير من

الكتاب ذوي الاتجاه الليبرالي ، مثل هـ . آ. هارت (١٩٦٣) مثلا ، ان يسلموا بان الابوية يمكن ان تبرر من اجل بعض الاهداف وفي بعض الظروف . وهم يرون في القول بأن الاشخاص هم ، دائما ، افضل الحكام حو لرخائهم تأكيدا مجانيا خالصا : فيمكن جيدا أن توجد ظروف يؤمن فيها ، رخاء المرء على المدى الطويل بالحد من حريته الحالية .

ويما ان اللجوء الى الابوية موضع نقاش ، فان الكتاب الليبراليين الذين يقبلون ضرورة ابوية ما بحثوا ، من اجل تبرير استعمالها ، عن معايير لا تستند الى احكام قيمة أو الفكرة القائلة انه لا يوجد سوى مثل اعلى واحد للحياة يفرض نفسه على كل الأفراد . واكثر المعايير شيوعا ، من هذه الوجهة ، يقتضي أن يعرف الشخص الذي يحد من حريته شرعية هذه التضييقات ويقبلها .

الا ان المسألة التي يطرحها هذا المعيار هو انه يجعل التمييز صعبا بين هذه الابوية « المقبولة » وغسيل دماغ ناجح . فيبدو ، اذن ، انه ليس امام المرء اذا كان في الوقت نفسه ، ليبراليا ومقتنعا بضرورة الابوية من خيار آخر خلاف العودة الى الوقوع في تعددية تعترف بقيمتين متميزتين : حرية الاختيار والمصلحة ، علما بأن هاتين القيمتين يمكن أن تتنازعا نتيجة للقانون او لعمل السلطات العامة . وافضل ما يمكن ان يامل به الليبراليون ، في هذه الظروف ، هو ان تحاط هذه الابوية بسياجات مؤسساتية لمنع الحد المفرط من الحرية الفردية .

الاتحادية

يكون نظام الحكم الدستوري اتحاديا اذا كانت سلطة انضاج القانون موزعة بين هيئة تشريعيةمركزية والمجالس التشريعية للولايات او الاقاليم التي تشكل الاتحاد . فالمواطنون يخضعون ، اذن لمجموعتين من القوانين (في مجالات مختلفة) وهناك ، في الاحوال الطبيعية في كل وحدة من وحدات الاتحاد ، سلطة تنفيذية وسلطة قضائية ، تقابلان السلطتين الموجودتين على المستوى الاتحادي . واسناد السلطات مشتق من

الدستور ولا يمكن ان يعدل ، بصورة احادية الطرف ، من جانب احد المجالس التشريعية . وهكذا . فان النظام الاتحادي يختلف عن انظمة الحكم الوحدوية حيث تفوض السلطة المركزية اجهزة تشريعية محلية ببعض السلطات التشريعية . ان الولايات المتحدة واوستراليا وكندا والجمهورية الاتحادية الالمانية دول اتحادية . وتوزيع السلطة التشريعية مضمون ، في كل منها ، بوجود محكمة يمكن ان تعلن بطلان اي تدبير تشريعي اذا خرق الحدود المنصوص عنها في الدستور . اما عمليا ، فان درجة استقلال وحدات نظام اتحادي ما ، تتوقف على عوامل سياسية واقتصادية بقدر ما تتوقف على التوزيع القانوني للسلطات .

الاخـــاء

يصف الاخاء ، كفكرة سياسية ، علاقات بين مواطنين أو في رهط ماتتصف ، على صورة العلاقة المثالية ، بمشاعر محبة وتواصل والاشتراك في اهداف مشتركة .

والاخاء ، كالسياسة ، ليس اوتوماتيكيا ولا بريئا من الصراعات . فالعلاقة بين الاخوة تنطوي على خصومة كبيرة وعطف كبير في الوقت نفسه .. وهو يفترض لجم الدوافع العدوانية حيال الاخوة وضبطها بقيم مشتركة ومشاعر ايجابية . وتلعب الارادة ، فيه ، دورا حاسما . وتوحي طقوس الاخاء القديمة والحديثة بأن الاخاء الواقعي ينجم عن التزامات قصدية ومختارة على الرغم من ان أصل الاخاء الامكاني موجود في الولادة والتربية .

ولذلك ، فلن الاخاء شبيه بالصداقة . وكلاهما ، فضلا عن ذلك ، يجمعان بين شخصين في قوام واحد (على عكس الصلات الموجودة بين الاباء والابناء) . وضمن هذا المقياس ، يقتضي الاخاء ، كالصداقة ، المساواة . ولكن الاخاء ، على عكس الصداقة ، يحتوي على علاقة متماثلة بالسلطة وينجم عنها . وبالفعل ، فان احتمال العلاقات الاخوية بين

مواطني مجتمع ذي بنية تسلسلية اكبر منه بين مواطني مجتمع مساواة مضبوطـة .

وتعد النظرية السياسية ، في العصور القديمة ، الاخاء جملة علاقات بين أشخاص يربط بينهم عطف كبير ومشاعر التزام . والاخاء يشكل في هذا المنظور ، صلة حصرية نسبيا ، عمليا ان لم تكن كذلك بالطبيعة . وفي حين تقوم القبائل والأسر على اخوة الدم ، فان المدينة هي البيت الطبيعي للاخوة السياسية . وفضلا عن ذلك ، فان الاديلفيا (اخوة الدم) تغذي الفيليا (الصداقة) . واعلى صور الاخاء ، كأعلى صور الفلسفة في المدينة المثالية (الخيالية) ، تقوم على ممارسات لتحديد النسب تتطور الى صلات اقل ارادية وشمولا (أرسطو : السياسة) .

وعلى الرغم من ان التعليم المسيحي يتميز عن هذا المثل الاعلى باعلانه أن كل البشر اخوة بالطبيعة ، فان هذه الحقيقة الروحية والتاملية لا تنطبق ، في الممارسة ، الا على الاشخاص المبعوثين احياء الذين يكون « المسيح كل شيء وفي كل شيء » بالنسبة اليهم . والمذهب المسيحي الكلاسيكي يقدر ان البشر غير قادرين ، وقد أعمتهم الخطيئة ، على التعرف الى ابوة الله وفهم اخوتهم مع جميع البشرية . ان الاخوة المسيحية ، في العالم الزمني ، حصرية نسبيا ، على الرغم من انها تتغذى بصورة صلات القربى ، مع ارتباطات وواجبات نوعية . « مجدوا كل الناس احبوا الاخوة » (بطرس : ١٧٢٢) .

وبالتباين مع ذلك ، يتوق فلاسفة الانوار الى تحقيق اخاء عمومي . فالكائنات البشرية مزودة بغريزة اخوية تقربهم من بعضهم ولكنها معاقة بالطبيعة والاعراف . من أجل تحقيق الاخاء الانساني ينبغي التغلب على الطبيعة ، بضروب تقدم العلم الطبيعي أولا ، ثم بتحطيم السلطان السيكولوجي للتسلسل والروح المحلية ببيان كون الصلات التي تربط الافراد بالسلطة ليست سوى مجرد اختراع بشري . وهكذا يصبح

الاخاء مجرد نتيجة بعدية ، مهملة لصالح الحرية والمساواة اللتين تصبحان شروط اخاء ممكن .

وكان منظرون أكثر عقلانية يرون ، في وقت سابق ، ان الاخاء الكوني يستند الى مشاعر مبثوثة مثل « الرفق العمومي الهادىء » لدى هوتشيسون ، وهو اضعف ، دون شك ، من المشاعر التي توحد اسرة او قبيلة او امة . وقدندد مفكرون اكثر رومنطيقية ، بعد ذلك ، بهذا التضييق ، مثل امرسون الذي تنبأ بان « كل البشر سيتبادلون الحب » . وفي الحالتين ، جرت المماثلة بين الارتباط بالعلاقة الاخوية والحربية والعدوانية حيال الصور الاقل حصرية للاخاء .

ان الفكر والممارسة السياسيين الحديثين يرفضان ، بصورة عامة ، فكرة الاخاء بين أشخاص . ويفترض ، عامة ، ان كل شخص لا يكون موضوع ابتعاد خاص مندمج في الحياة العامة ، في حين أن كل شخص غير مندمج مستبعد في العلاقات الاخوية . وترجح الانظمة الحديثة الحركية والتخصص والانفتاح . ويشجع الاخاء بعلاقات ثابتة وكثيفة تولد شراكة في المصير والدور . والفكر السياسي الحديث ترك نفسه ، وقد اخذ علما بالتنازع بين الاخاء والسياسة الحديثة ، يمضي بتهور الى ازدراء حاجة البشر الى دعم اخوتهم ، بله الى نكران هذه الحاجة .

الارادة العامة

يرتبط هذا التعبير ، دائما (وبحق) ، باسم جان جاك روسو الذي اعطى مدلول « الارادة العامة » مكانة مركزية في فلسفته السياسية والاخلاقية . ويلح روسو نفسه على الفكرة القائلة ان « الارادة العامة » على حق دائما ، وعلى فكرة كون « الارادة العامة » ارادة كل فرد من وجهة نظر المصلحة العامة للجماعة وليس من وجهة نظر « ارادته الخاصة » بوصفه شخصا خاصا .

وهو يقول ان الفضيلة ليست شيئا آخر خلاف مطابقة الفرد « ارادته الخاصة » على « الارادة العامة » . فهذا السلوك يقودنا خارج ذواتنا ، خارج الانانية وحب الذات ونحو السعادة الجماعية . وقد استعمل ديدرو مدلولي « الارادة العامة » و « الارادة الخاصة » في الايسيكولوبيديا مادة « الحق الطبيعي » (١٧٥٥) وذلك في العصر نفسه الذي استعملهما ، فيه ، روسو . وهو يعبر عن الفكرة القائلة ان « الارادة العامة » هي التي يجب أن يرجع اليها الفرد ليعرف الى أي حد يجب ان يكون انسانا ، مواطنا ، فردا من الرعية وان « الارادة العامة » التي لا تخدع ابدا هي ، أيضا ، الصلة بين كل المجتمعات .

الا أن فكرة « الارادة العامة » كانت راسخة جيدا منذ القرن السابع عشر ، وذلك كفكرة لاهوتية اكثر منها سياسية وليس ضمن المقاربة التي أشرنا اليها اعلاه . وكان التعبير يستند الى نموذج الارادة التي كان يفترض في الله أن يمارسها في تقريره من سيملك النعمة للحصول على الخلاص ومن سيذهب الى الجحيم . وكان الجدال ينصب على السؤال التالي : اذا كان الله يريد الخلاص لكل الناس ، فهل له « ارادة عامة » تستجر الخلاص العمومي ؟ وفي الحالة المعاكسة لماذا يريد أن لا يخلص بعض الناس ؟ وباخيرا ، هل من العدل انقاذ بعض الناس وليس الناس جميعا ؟ ان أول مؤلف عالج هذه الاسئلة بالاستناد الى « الارادة العامة » هو ، على ما يبدو « التقريظ الاول للسيد جانسينيوس » لانطوان ارنو (١٦٤٤) حتى لو ادعى ارنو ، مقتفيا بذلك أثر القديس اوغسطين ، ان « الارادة العامة » الاصلية لله ، ارادة خلاص كل الناس قبل « الخطيئة » ، أصبحت ، بعد السقوط ، « ارادة خاصة » ، ارادة خلاص المصطفين بداعي الرافة . وهذه وجهة نظر على ما يكفي من القرب من تلك التي يوسعها باسكال في مؤلفه الرائع « كتابات حول النعمة » (١٦٥٦ ــ ١٦٥٨) . ولكن الاسهام الرئيسي لباسكال كان الانتقال من تصور لاهوتي خالص لـ « الارادة العامة » الى تصور سياسي بتأكيده ان البشر ، وليس الله وحده ، يجب ان ينزعوا نحو ما هو عام لان

« الخصوصية » مصدر كل الشرور ، ومصدر الانانية على الاخص .
وفي التسعينات من القرن السابع عشر بعث مالبرانش اللغة المتصلة بـ « الارادة العامة » و « الارادة الخاصة » وحولها في الوقت نفسه ، مقدراً ان التدخل الالهي لا يستطيع أن يخلص كل انسان على حدة لان هذا التدخل يتبع قوانين عامة .

وكون روسو متآلفا مع هذه التصورات يظهر بوضوح في بعض ملاحظات « الاعترافات » (١٧٦٥ ـ ١٧٧٠) وفي المراسلات بين سان برو وجولي دوولمار (هيلويزا الجديدة ، الفصل السادس) .

ان مركبي تعبير « الارادة العامة » ، الارادة العمومية، يمثلان فكرتين اساسيتين لدى روسو . ان العمومية تتصل بقاعدة الحق والتربية المدنية ، التي تقودنا خارج ذواتنا نحو الخير العام ملتقية ، على هذا النحو ، بالفضيلة اللافردية لمواطن سبارطة او لجمهوري روما . ومدلول « الارادة » يعكس اقتناع روسو بأن الترابط الذي يؤدي الى تشكيل مجتمع هو أكثر افعال العالم ارادية .

الا أنه يمكن ، أيضا ، ان نتساءل : كيف يمكن التوفيق بين الحاح روسو على سلطة تربوية اشتمالية والحاحه المعادل على الاختيار والاستقلال الشخصيين ؟ اننا نستطيع ذلك ، على وجه الدقة ، من خلال نظريته في التربية التي هي في قلب كل فلسفته . فعندما يصبح البشر مواطنين ، فانهم يصلون ، أخيرا ، الى معرفة « الارادة العامة » بالصورة نفسها التي يكوّن الراشدون ، بها ، المعارف الاخلاقية والاستقلال التي كانت تنقصهم عندما كانوا اطفالا . أن الاستقلال يصل في نهاية سيرورة و «الارادة العامة» هي ، في نهاية المطاف ، أحد «الانرار» بالصفة نفسها التي كان ، معها ، الحق كذلك دائما .

واخيرا ، فان طابع العمومية العزيز على قلوب باسكال ومالبرانش وديدرو وروسو يشغل مكانا متوسطا بين « الخصوصية » و « الكونية »

وهذا ما يظهر بوضوح اذا قارنا هذه المقاربة بمقاربة « كانت » مأخوذا بوصفه ممثلا للعقلانية الكونية الالمانية ، أو بمقاربة وليم بليك مأخوذا كمرجع للمقاربة الاختبارية الانكليزية .

انه اكتشاف ايتوس يرتفع فوق المصالح الخاصة وينزلق « نحو » الكونية ، ولكنه يملك اسبابا من أجل أن لا يبنى « على » العقل والاكتفاء بمستوى « عمومية » أكثر تواضعا . ان المرافعة لصالح صورة من الارادة تتجاوز الانانية وحب الذات في « الارادة الخاصة » ، ولكن ذلك بقدر ادنى مما هو عليه في المقاربة الكونية الكانتية ، اسهام فرنسي نوعي انضجه روسو الذي يطبق على الاجتماعي مفهوم « الارادة العامة » الذي خلفه له اسلافه الفرنسيون المشاهير .

ارسطو

٣٨٤ ـ ٣٢٢ قبل الميلاد

فيلسوف اغريقي . ولد في ستاجير في شمال اليونان . كانت أمه غنية ، وكان ابوه طبيبا في بلاط ملك مقدونيا . وفي عام ٣٦٧ (ق.م) اقام في أثينا حيث بقي حتى موت أفلاطون عام ٣٤٧ . أمضى بضع سنوات في جزر بحر ايجه الشرقية قبل أن يدعى الى بلاط بيلا المقدوني ليصبح مربي الفتى الاسكندر الكبير . وبعد ثمان سنوات ، عام ٣٣٥ ، عاد الى أثينا حيث أسس مدرسة للفلسفة . وبعد موت الاسكندر عام ٣٢٢ ، عادت المشاعر المعادية للمقدونيين الى الظهور بعنف في أثينا ؛ ففضل ارسطو الحذر ان يهاجر وقد توفي بعد بضعة أشهر .

ان ارسطو عبقرية عالمية ، وقائمة كتاباته مدهشة من حيث الكم ومن حيث التنوع . ويعالج عدد كبير من أعماله العلم السياسي . واهم مؤلفاته مجموعة « الدساتير » (تاريخ وتحليل المؤسسات السياسية لاكثر من ١٥٠ دولة اغريقية) . وقد بقي من هذه المجموعة ، الجزء الذي يحمل عنوان « دستور اثينا » . وأشهر مؤلفاته كتاب «السياسة» .

ويقسم « السياسة » الى ثمانية كتب وثلاث مجموعات : فتبحث الكتب الثلاثة الاولى في الدولة ـ اصولها ، طبيعتها ، اشكالها الرئيسية ـ بتعابير مجردة نسبيا .

وتتناول الكتب الاربعة التالية النماذج المختلفة للدساتير . أما الكتابان الاخيران ، فهما مقاطع من بحث مفقود ، وغير منجز في الدولة المثالية . ولا تؤلف الاقسام الثلاثة كلا موحداً طواعية . وهي ليست في مجلد واحد دائما . فليست « السياسة » كتابا نهائيا في النظرية السياسية .

ان العلم السياسي معني بالدولة أو المدينة . وارسطو نظري واختباري ومعياري في الوقت نفسه . فهو يحلل المفاهيم التي يجب أن يستخدمها الفكر السياسي ويعرفها ، ويطبق هذه المفاهيم على المعطيات التاريخية المتجمعة في كتاب « الدساتير » ؛ ويدين بعض المؤسسات السياسية ويوصي بأخرى . و « السياسة » تحليلي ووصفي ويريد لنفسه ان يكون عمليا .

ويؤكد ارسطو ، اولا ، ان الدولة كيان طبيعي (الكتاب الاول ، ١) . وتسال الطبيعة ليس خرافيا ، بل هو يتخلل كل مؤلف ارسطو . ان الكائنات الحية ، كالنحل والفيلة ، تتجمع بصورة طبيعية . ويقيم الافراد اسرا . وتتجمع الأسر في قرية ، وتتجمع القرى في دولة . فانبثاق الدولة هو ذروة سيرورة طبيعية . ويرفض ارسطو ، صراحة ، الفكرة القائلة أن سلطة الدولة تستند الى « عقد أجتماعي » محتمل . فالدولة هي الشكل الكامل للجماعة ابشرية لأننا ، بالطبيعة ، «حيوانات سياسية» بقدر ما لا نستطيع أن نزدهر او ان نعيش حياة لائقة دون ان نكون مواطني دولة . ونحن نملك بعض القابليات ولاسيما القدرة على المحاكمة بشأن ما هو عادل أو غير عادل . ولا يمكن لهذه القدرة ان تمارس جيدا الا في سياق دولة ، وينبغي أن تمارس اذا اردنا التفتح . والبشر ، بالنسبة لارسطو ، على عكس النحل ، مخلوقات سياسية اكثر منها

اجتماعية : فالتعاون الاجتماعي يقتضي تنظيما سياسيا ، والفوضوية هي عكس الطبيعة .

والدولة مكتفية بذاتها بمعنى ان المواطنين يجدون ما يحتاجون اليه للحياة المقبولة ضمن حدود الدولة . وبالمقابل ، فان الاسر والقرى ليست ذات حجم كاف . وتكتفي الدول ـ الامم بذاتها ولكن الحياة « الجيدة » مستحيلة فيها .

والدولة جماعة مواطنين . والمواطن هو شخص قابل لان ينتخب لوظيفة سياسية (الكتاب الثالث ، ١ ، راجع مادة المواطنة) . (يعطي ارسطو كلمة « وظيفة » معنى واسعا جدا : عضوية هيئة محلفين وظيفة سياسية) . وهناك اشكال متعددة للدول بنماذج مختلفة من«الدساتير» (بوليتيسيا) ، وبعبارة اخرى بانماط مختلفة لاسناد المناصب العامة . ويهتم ارسطو كثيرا بتيبولوجيا الدساتير . وهو يبدأ بالنظام البسيط (الكتاب ، الثالث ، ٤). فيمكن للدولة أن تحكم من جانب حاكم واحد(١) أو من جانب مجموعة صغيرة(٢) أو من مجموعة كبيرة(٣) . ويمكن للحكام أن يحكموا لمصلحة الجميع (آ) او لمصلحتهم الشخصية (ب) . وهكذا نصل الى ستة دساتير اساسية ، ثلاثة منها « صالحة » والثلاثة الأخرى « منحرفة » : الملكية (١ آ) ، الارستقراطية (٢ آ ، الحكم الدستوري (٣ آ) ، الاستبدادية (١ ب) ، الاوليغارشية (٢ ب) والديمقراطية (٣ ب) . وهذا المخطط واضح ولكنه لا يميز اللوينات . وسوف يدخل ارسطو ، فيما بعد ، تصنيفات أخرى (الكتابان الرابع والسادس) وسوف يفضل ، في نهاية المطاف ، تمييز كل دستور بموجب سماته النوعية على التمييز بين نماذج من الدستور كالدستور الارستقراطي والدستور الديمقراطي الخ .. ذلك ان المناصب العامة عديدة في الدول (الكتاب الرابع ، ٥) وان الدستور يمكن أن يحتوي على عناصرديمقراطية (اذا كان مجموع المواطنين قابلين لان ينتخبوا في هيئة محلفين) وسمات من الملكية (اذا كانت القوى العسكرية في يدي شخص واحد) .

وارسطو منشغل بمعرفة الشروط التي تستطيع دولة ما أن تؤمن استقرارها ، ضمنها ، « صالحة » كانت أم « منحرفة » . وهو يؤكد أن السبب الكامن للمعارك السياسية (ستازيس) ، وللثورة بالتالي ، هو عدم المساواة . وعلى الرغم من ان أسبابا تافهة عديدة يمكن أن تسرع بالستازيس ـ مشاجرة بين عاشقين مثلا ـ (الكتاب الرابع ، ٢) ، فان الثوريين يناضلون ، باستمرار ، من أجل المساواة والعدالة . وللمساواة معان مختلفة باختلاف الاشخاص ، وليست مدلولا اقتصاديا . ولكن العنصر الاساسي للستازيس هو المال . وتحدث الثورات عندما يتحرك الفقراء ضد الاغنياء . ويرى رئيس الدولة ، مهما كان لونه السياسي ، نفسه يتلقى النصح حول كيفية ضمان المساواة او ظاهر المساواة وكيفية خفض غضب الذين يرزحون تحت عبء عدم المساواة أو تحويل هذا الغضب . ولا يعد ارسطو كل التغيرات السياسية سيئة . ولكنه يرى ان الواجب الاولي لكل دولة هو صيانة دستور الدولة .

وهذا هو السبب الذي يمتدح ارسطو ، من أجله ، الدستور « المختلط » او « المتوسط » . وأفضل دولة هي تلك التي تتيح حكومتها الدستورية لكل المواطنين فرصة بلوغ بعض المناصب العامة على الاقل ، بحيث يكونون حاكمين أحيانا ومحكومين أحيانا اخرى (الكتاب الرابع ، ٤) . وقد تبدو الملكية افضل أشكال الحكومات ضمن بعض الشروط (الكتاب الثالث ، ٣) الا انه يفضل ، في الممارسة ، ان يمزج الدستور بين سمات ديمقراطية واخرى اوليغارشية وان تكون « الطبقة الوسطى » هي التي تمارس المراقبة السياسية . ذلك انه اذا كانت « الطبقة الوسطى » ، طبقة الذين ليسوا أغنياء ولا فقراء ، على ما يكفي من الحجم للمحافظة على توازن السلطات ، فسوف تستطيع الدولة أن تنعم باستقرار كبير . وفضلا عن ذلك فان القرارات الجماعية ستكون ، دون شك ، جيدة (الكتاب الثالث ، ٦) . وكما ان الاحتفال الذي يحمل ، فيه ، كل مدعو طبقا خاصا محضرا باشرافه سيكون ، دون شك ، أنجح من الاحتفال الذي يكون ، فيه ، الضيف هو الذي يقدم

الاطباق وحده ، كذلك فان القرار الجماعي سيكون ، احتمالا ، أفضل من ذاك الذي يتخذه شخص واحد . فسوف يكون لكل عضو في الجماعة اختصاصه وسوف يمزج الحكم الجماعي بين الكفاءات الفردية المتنوعة . وقد يبدو هذا التأكيد متفائلا : ألن تغرق الكفاءة الفردية في عدم الكفاءة الجماعي ؟ وارسطو يسلم ، بالفعل ، بأن القرار الجماعي لن يكون الافضل الا ضمن بعض الشروط .

ويوفر الدستور الاطار الشكلي الذي يحكم المواطن ضمنه ويحكم . ما الذي ستكون عليه ماهية الدولة ؟ ان الكتابين السابع والثامن ، وهما غير منجزين ، لا يعطيان سوى جواب جزئي . وارسطو يتحدث عن حجم الدولة (الكتاب السابع ، ٤) وجغرافيتها (الكتاب السابع ، ٥) وطابعها القومي — يجب أن يكون المواطنين محركين بدوافع وأذكياء — والسمات التي تخص الاغريق ، نموذجيا ، لا الاجانب (الكتاب السابع ، ٦) . أما بالنسبة للعلاقات الدولية ، فينبغي أن تستطيع الدولة الدفاع عن نفسها ضد هجوم عسكري ، ولكنه لا ينبغي عليها ان تغذي مطامع امبريالية ولا ان تنخرط في حرب عدوانية (الكتاب السابع ، ٢) . فزمن السلم هو الذي يعيش ، فيه ، الناس ، فعلا ، حياة لطيفة ، في حين ان السياسة الامبريالية ستوسع الدولة ، وبالتالي سوف تهدمها . وفضلا عن ذلك ، فان الدولة التي تكتفي بذاتها يجب ان لا تقوم بمبادلات تجارية أو ثقافية هامة .

وسوف يشغل المواطنون مختلف المناصب السياسية ، وسوف يؤدون ، في شبابهم ، الخدمة العسكرية . وسوف يكونون وحدهم ، أيضا ، أصحاب الملكيات الخاصة . ويعارض ارسطو بقوة ذلك النوع من الشيوعية الذي نادى به أفلاطون (الكتاب الثاني ، ٢) . وهو يرى ان الملكية يجب ان تجري حيازتها فرديا ، في حين يجري استعمالها بصورة مشتركة . وبعبارة أخرى ، يجب ان يبرهن الملاكون عن كرم . والمواطنون هم ، وحدهم ، الذين ينتمون ، حقا ، الى الدولة ، ولكن السكان سيضمون ، أيضا ، العديد من غير المواطنين — الاطفال والنساء

والعبيد والمقيمين الاجانب الخ .. ـ الذين سيعتمد عليهم المواطنون - ذلك ان المواطنين لن يعملوا : فالانتاج الزراعي والصناعي سيكون بين ايدي الادنياء أو العبيد .

ان بعض البشر عبيد « طبيعيون » حقا (الكتاب الاول ، ٢) . انهم كائنات بشرية تنقصها بعض القدرات العقلانية : فهم قادرون على اتباع الاوامر والنصائح ، ولكنهم غير قادرين على أن ينضجوا ، هم ، انفسهم ، تفكيرا لانهم لا يتمتعون بالملكة « التداولية » . فمن مصلحة هؤلاء الناس ان يكونوا عبيدا ومن الطبيعي والعدل أن يصبحوا عبيدا (١٢٥٥) . ومحاكمة ارسطو هذه كانت خلافية منذ عصره وهي هشة جدا بالفعل . ذلك انه حتى اذا صح ان بعض الاشخاص مجردون كليا من القدرة على المداولة ، فمن الصعب أن نستخلص من ذلك انه يجب ردهم الى العبودية أو انه ينبغي معاملتهم كمجرد « ممتلكات حية » .

والنساء ، بدورهن ، مجردات من الذكاء ، وعلى الرغم من انهن يملكن ملكة تداولية ، فليست هذه الاخيرة ذات سيادة لان النساء يسقطن بأسرع مما ينبغي امام الهوى . ومع ذلك ، فان أرسطو يقدر انه يمكن للنساء الحرائر أن يتلقين تربية وان مكانتهن في الاسرة هامة . الا انه لا ينبغي أن يعتبرن مواطنات تسند اليهن حقوق سياسية .

وسوف تضبط الدولة الزيجات والولادات (الكتاب السابع ، ١٤) . وسوف تحدد تربية الاطفال والشبان لانها يجب أن تشرف على كل تربية (الكتاب الثامن ، ١٣) ويجب أن يتلقى جميع المواطنين تربية متماثلة . والكتاب مكرس، في قسم كبير منه ، للتربية الموسيقية: هل يجب ان يتعلم الاطفال الموسيقى ، واذا كان الامر كذلك فلماذا ، وما هي أنواع الموسيقى التي يجب ان يتعلموها ؟ هل يجب أن يمارسوا الموسيقى أم ان يكونوا مجرد هواة ؟ ما هي الآلات التي يجب ان يتعلموها ؟

ان هذا التأمل المفصل في التربية الموسيقية يعبر ، بوضوح ، عن خاصة اساسية لفكر ارسطو السياسي . فارسطو سلطوي . ان الدولة ستحدد ما اذا كنت استطيع العزف على الناي . وهي ستفرض رقابة صارمة على الفنون . وسوف يقرر مسؤولو الدولة ما هي القصص التي ستقرأ على الاطفال . وهذه ليست قضايا سطحية ، فأصلها موجود في فكر ارسطو السياسي العميق .

ان الدولة موجودة ، اولا ، لتضمن حياة لطيفة ـ فهدفها او غايتها (التيلوس) ، رخاء المواطنين . ومن السهل جدا ان نستخلص من ذلك ان الحكومة تشرع لتتيح هذه الحياة اللطيفة وانه ينبغي أن يرى كل المواطنين رخاءهم مؤمنا بعمل الدولة . ان هذا الاستنتاج زائف . فالقول بأن غاية الدولة هي الصحيحة يعني أن الناس لا يستطيعون التفتح الا في سياق دولة ، ولا يمكن أن يستنتج من ذلك شيء فيما يتعلق بأهداف الحكومة ودورها لترجيح الحياة « الطيبة » . وفضلا عن ذلك ، فان البشر ، وهم حيوانات سياسية ، معرفون بموجب قوانين الدولة : فهم جزء من الدولة وينتمون الى الدولة . ومصالح الدولة الخاصة تابعة للصالح العام . ولا يلي ذلك ، مرة اخرى ، ان المشروع مؤهل لتحديد فعاليات المواطنين . الا انه من المغري ان تظن ذلك .

ومواطنو ارسطو رجال أحرار. ولكن حريتهم ليست المثل الديمقراطي الاعلى الذي يقوم على « فعل المرء ما يشاء » . فارسطو لا يتعاطف ابدا مع هذا المثل الاعلى . والحرية الارسطوطالية تقابل « ببساطة » العبودية . فليس المواطنون عبيدا ، وهم ليسوا ملكا لاي كان (ولا حتى للدولة) ، انهم احرار . هل تنسجم الحياة « الطيبة » مع هذه الحرية السقيمة ؟ ان الاوصاف المقتضبة للسعادة البشرية في « السياسة » ترجع ، صراحة ، الى توسعات اطول في « الاخلاق » . ولكن ارسطو يلح على الفكرة القائلة ان الانسان يجب ان يكون مستقلا وان يختار ما يفعل ويفعل بموجب خياراته من اجل ان يحقق ذاته . وليس من البديهي التوفيق بين هذا المدلول الكريم وسلطوية « السياسة » .

ان فلسفة ارسطو السياسية غريبة ومتناقضة احيانا ، ومفاجئة غالبا . لقد عاش ارسطو فترة تغيرات سياسية عميقة استسلمت فيها ، تدريجيا ، امام توسع الامبراطورية المقدونية ، المدن ـ الدول القديمة الغيورة على استقلالها والتي لم تكن تتحد الا في الازمات . وكان ارسطو شديد الارتباط بالبلاط المقدوني . وفضلا عن ذلك ، فقد بقي ، معظم حياته ، مقيما اجنبيا ، دخيلا ، لا ينتمي الى اية دولة ولا يحق له الاسهام في الحياة السياسية للدول التي كان يعيش فيها لقد كان ،وهو الدخيل، يلح على ان افضل حياة هي حياة المواطن . وكان ، وهو القريب من الملوك ، يرفض الملكية . وادان ، وهو الشاهد على صعود مقدونيا ، الامبراطورية بوصفها شكلا منحطا من اشكال الترابط السياسي . لقد فصلت نظرية ارسطو السياسية من جانب الوضع السياسي لعصره ومن جانب حياته الشخصية وحدت بهما . فالدراسات الاختبارية والتاريخية لكتاب « السياسة » تجعل منه مؤلفا اساسيا حول التاريخ القديم ، في حين ان تحليلاته واسهامه النظري تجعل منه كتابا كلاسيكيا في الفكر السياسي . ولكن المفارقة هي أن كيانه كأجنبي هو الذي يجعل من « السياسة » نصا حيا يستوقف القارىء .

ارندت (حنة)

١٩٠٦ ـ ١٩٧٥

مفكرة سياسية ومحللة للشمولية . ولدت حنة ارندت في كونغسبرغ في المانيا ودرست الفلسفة ، في صباها ، مع المفكرين الوجوديين هيدغر وجاسبرز . وقد اهتمت بالسياسة لدى صعود النازية التي ارغمتها على الهرب من المانيا . واقامت ، أولا ، في فرنسا ثم الولايات المتحدة حيث نشرت معظم مؤلفاتها باللغة الانكليزية .

ان كتابات ارندت عالية الاصالة . وهي تقول انها « تفكر دون تحفظات » باذلة جهدها في فهم دلالة التجربة السياسية اكثر منها في تكديس معارف او اثبات نظريات . وهي تدين ، دون شك ، كثيرا

للفينومينولوجيا الوجودية لدى هيدغر ولتمثلها للفلسفة والشعر ، ولكن دوافعها وآراءها السياسية شخصية . فلا يمكن ربطها بغير تيار سياسي واحد هو التيار الجمهوري الذي لم يعد ، عمليا ، موجودا في عصرها والذي الهم ماكيافيلي والاباء المؤسسين للولايات المتحدة وتوكفيل . وكان يبدو لها أن الفكر السياسي الحديث قد تخلى عن القيم السياسية الحقيقية لصالح القيم الاجتماعية .

وغدت ارندت شهيرة عام ١٩٥١ بفضل نشرها لمؤلفها « اصول الشمولية » حيث تقدر ان النازية والستالينية تؤلفان ، معا ، شكلا جديدا للحكومة ، حديثا نوعيا يجب عدم الخلط بينه وبين الاشكال التقليدية للقمع . فالشمولية ترمي الى السيطرة الكلية في الداخل ، والى غزو العالم في الخارج . وخاصتاها هما الايديولوجية والارهاب .

ولا يستخدم الارهاب (وشكله الاقصى هو معسكرات الابادة النازية) من اجل اخضاع المعارضة ، بل من اجل تطبيق ايديولوجية تدعي انتماءها الى قوانين التاريخ . وتحاول ارندت ان تكتشف ، في التجربة الاوروبية في العصر الحديث،ماجعل الشمولية ممكنة:الامبريالية التي ولدت حركات عنصرية ، وارادة التوسع العالمي . وفضلا عن ذلك ، كان المجتمع الاوروبي قد انحل الى جماهير فقدت جذورها ، من العزلة وفقدان الاتجاه حيث امكن تعبئتها من جانب ايديولوجيات .

وهذا الكتاب الممتاز واللامع يعرض لتجربة الشمولية دون الاسلوب الاكاديمي الذي غالبا ما تجده في دراسات اخرى . الا انه انتقد كثيرا . فقد اخذ على ارندت انها وضعت النازية والستالينية في مستوى واحد وانها استندت الى مفاهيم ادبية لاعادة رسم سوابقهما . وقد ناقشت الطائفة اليهودية كثيرا الكتاب الذي نشرته عام ١٩٦٣ بعنوان « ايخمان في القدس » بمناسبة محاكمة هذا القائد النازي . والكتاب الذي اتخذ عنوانا فرعيا هو « تقرير حول الزامية الشر » يؤكد ان جرائم ايخمان صدرت عن بلاهة بيروقراطية ، عن عجز فهم مرمى الافعال اكثر منها عن فساد متعمد .

و « الشرط الانساني » الصادر عام ١٩٥٨ ، وهو أكثر مؤلفاتها طموحا ، يتصدى لمسالة معرفة المرء « بالتفكير فيما يفعله » ، مسالة مواجهة التجربة دون بتر الافتراضات المسبقة . فهي تدرس الفعاليات البشرية المتنوعة وشروط ممارستها ، معارضة الافكار الحديثة ومقدرة ان هناك تسلسلا صميميا بين الفعاليات . ان العمل ، وبعبارة اخرى الروتين ، يفي بالحاجات المادية للجنس البشري ويشغل المكانة الدنيا . ويوجد ، فوق العمل البسيط ، العمل الابداعي للحرفيين الفنانين الذين يصنعون الاشياء الدائمة ، الذين يبنون العالم ويوفرون سكن البشر على الارض . الا انه يقع ، فوق ذلك ، الفعل ، الفعل المتبادل العام بين متساوين وهو الذي يشكل جوهر السياسة .

وتلفت ارندت الانتباه الى « تعدد » الكائنات البشرية والى كون الفعل يجري بين افراد آخرين فريدين ولكل منهم رؤيته الخاصة للعالم . وهي تلح على « الولادات » (على عكس الانشغال الوجودي بالموت) : فلا تكف كائنات بشرية جديدةعن دخول هذا العالم ، وكل منها حر في ان يتولى شيئا جديدا ما . وللسياسة دور خاص لأن الافراد لا يستطيعون كشف خصوصيتهم الفريدة الا في العمل . فهنا ، فقط ، يستطيعون خوض تجربة الحرية واعطاء معنى للحياة البشرية . وتلاحظ ارندت ، مع تمجيدها للسياسة ، انها متحركة الى اقصى الحد بسبب القوة التي يمكن أن تتولد عندما يتصرف افراد أحرار علنا ، وبسبب صعوبة صياغة فسحات الفعل هذه في مؤسسات وجعلها دائمة .

وتقابل ارندت الدول الحديثة بالمدينة الاغريقية حيث كان المواطنون يفهمون الحرية السياسية جيدا ويعرفون كيف يتمتعون بها ، وتقدر انه قد عتم على القيمة النوعية للفعاليات البشرية من جراء عدد من التطورات التاريخية . فقد ضاع التباين بين الحياة العامة والحياة الخاصة في انبثاق « المجتمع » اي في التنظيم القومي لمصالح الافراد الخاصة . وقد حرمت التغيرات الاقتصادية والعلمية والفلسفة الاستبطانية من التجربة القائمة على سكن عالم بشري مستقر . ونتيجة لذلك ، بالغ البشر

الحديثون « المجردون من عالم » بصورة متزايدة ، في قيمة مجرد البقاء على قيد الحياة .

وهناك مؤلف كبير آخر ، هو « حول الثورة » يتصدى لمسألة خلق نظام سياسي حر . وتقابل ارندت ، في تحليلها ، بين الثورة الامريكية التي نجحت في اقامة دستور جديد والثورة الفرنسية التي انحطت الى الطغيان والعنف . وهي تقول ان المسألة السياسية حول خلق فسحة دائمة للفعل استبعدت ، في فرنسا ، لصالح مسألة الفقر العام الاجتماعية . وقد اقتيد الثوريون الى ممارسة الارهاب بداعي « الرأفة » بالفقراء (التي تميزها ارندت عن التعطف او عن « التضامن » مع عذابهم) . الا ان تراث الثورة كان ملتبسا في امريكا ، فقد ترك الدستور كثيرا من الناس خارج الحلبة السياسية . وهكذا فقدوا ، بسرعة ، كل روح مدنية ورأوا في السياسة وسيلة لبلوغ السعادة الشخصية . وتعترض ارندت ، ايضا ، على الفكرة الحديثة التي تقول ان هدف كل سياسة يجب أن يكون تحسين مستوى الحياة وتعيد التأكيد على ما تسميه « الكنز المفقود » الكنز التقليدي الثوري الذي اختبر خلال الثورات المتعاقبة ولكنه اصبح منسيا ـ أي « السعادة العامة » الناجمة عن الانخراط في العمل السياسي الحر مع الآخرين . والهدف الحقيقي للثورة هو الانخراط في هذا العمل وتأسيس كيان سياسي جديد لتخليده. وهي تذكر بالظهور التلقائي لمجالس مواطنين اثناء الثورات العديدة وتوحي بأن نظاما قائما على اتحاد لمجالس من هذا النوع سيكون مفضلا على الديمقراطية التمثيلية .

وعلى كل حال ، لا تقترح ارندت حلولا للمسائل التي تعنيها . فالاسس التاريخية للانظمة السياسية زالت في العصر الحديث ، مع افول « الثالوث الروماني » ـ الدين والتقليد والسلطة . فنحن ، اذن ، نواجه ، من جديد ، المسائل الاولية للحياة البشرية المشتركة وهذا يعني بمعنى من المعاني ، ان المستقبل مفتوح ، وارندت تلح على قابلية التجديد البشرية وهي تقدر ، مع اقتناعها بأن الافراد احرار في ممارسة

العمل السياسي ، انه لا يمكن التنبؤ بهذا العمل نظرا لتبادل التأثير بين عديد من الافراد . فيمكن لهذا العمل السياسي ن يؤدي الى نتائج غير متوقعة وغير قابلة للضبط . وهي تنكر ، بالتالي ، ان تكون وظيفة الفلسفة السياسية تصور مشروع قابل للتحقيق في **المستقبل .**

ان افكار ارندت شديدة الترابط ، ولكنها لم تشأ بناء نظام ملحة ، بذلك ، على الطابع الموقوت للفكر . فهذا الاخير يشبه نسيج بينيلوب (على عكس المعرفة العلمية) لاننا نفكك ، باستمرار ، العمل الذي أتينا على انجازه . وقد عكفت حنة ارندت ، في كتابها الاخير « حياة العقل » (١٩٧٨) غير المكتمل والذي نشر بعد وفاتها ، على تجربة الحياة العقلية وكان من المفروض ان يكمل الجزءان المنشوران ، « الفكر » و «والارادة» ثالث هو « الحكم » .

لم تؤسس ارندت مدرسة فكرية ولا انضمت الى حزب سياسي . وما زال من المبكر الحكم على تأثيرها في الفلسفة السياسية . ان هناك خصوما ينقدون الطابع التعسفي حقا لتأكيداتها ويستخلصون من ذلك ذريعة لعدم اخذها مأخذ الجد . اما المعجبون بها ، فهم يؤكدون اصالتها وموهبتها التي برهنت عنها بكشفها عن تجارب سياسية مهملة ووصفها لها ، ويضعونها بين أهم المفكرين المعاصرين .

الارهاب

الارهاب شكل من اشكال العنف السياسي ضد حكومة ما (ولكنه غالبا ما يستهدف مواطنين بسطاء) مكرس لخلق مناخ من الذعر ، ويسعى الارهابيون ، أيضا ، الى ارغام الحكومة على الخضوع لمطالبهم ، ويستعمل المصطلح ، احيانا ، لوصف الاعمال التي تقترفها الحكومات نفسها والمكرسة لخلق الشعور بالخوف لدى السكان . والاسئلة التي يطرحها الارهاب ترد الى مسألة العنف الاعم . (راجع مادة « العنف »)

الاستبدادية

- غالبا ما يختلط هذا المصطلح ، منذ نهاية القرن الثامن عشر ، بالطغيان . وقد حل اليوم محل هذين المصطلحين اللذين ينطبقان على حكومات ذات سلطات غير محدودة مصطلحا الحكم المطلق أو الديكتاتورية والشمولية . ولكن الاستبدادية والطغيان كانا ، خلال الفي عام ، نموذجين لانظمة تكرس السيطرة الكلية لفرد واحد على الرعايا . ولم يعد هذان المصطلحان ، في ايامنا ، سوى مرادفين مهمين لنظام تعسفي وقهري لا يتفق مع الحرية السياسية والحكومة الدستورية ومبدأ التساوي أمام القانون .

ونميز اربعة اطوار اساسية في تاريخ مدلول الاستبدادية :

١ ـ الاستبدادية كما تصورها ارسطو في العصور القديمة .

٢ ـ الاستبدادية كما تظهر في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، لا سيما في مؤلفات بودان وغروسيوس وبوفندورف وهوبز ولوك .

٣ ـ حلت الاستبدادية ، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، مع مونتسكيو ، محل الطغيان كوسيلة للدلالة على الملكيات الفاسدة .

٤ ـ في القرنين التاسع عشر والعشرين ، استعمل مؤلفون مثل توكفيل وميل وهيغل وماركس وويتفوغيل هذا التعبير في اطار التحليل الخاص بكل منهم .

وقد كان للاستبدادية ، دائما ، معنى تحقيري لدى الاوروبيين والاستثناء الوحيد يخص « الاستبدادية المستنيرة » لبعض ملوك القرن الثامن عشر وأمرائه ، وهو مفهوم اخترعه المؤرخون الالمان في القرن التاسع عشر سعيا وراء نسب محترم للملكية البروسية .

١ ـ ظهرت الاستبدادية كمفهوم سياسي في القرن الخامس قبل الميلاد لدى الحروب بين الاغريق وامبراطورية الفرس . وارسطو هو

الذي عالج هذا المفهوم أفضل معالجة مقابلا بينه وبين الطغيان . ان هناك نظامين يعاملان الرعايا كعبيد . والاستبدادية أو الملكية البربرية ، تميز برابرة آسيا الذين يخضعون ، طواعية ، للك يتقلد الحكم المطلق نظرا لكونهم عبيدا بالطبيعة . والامبراطوريات الآسيوية واسعة وتعيش زمنا طويلا . وهي مستقرة لانها تقوم على القبول الضمني ، وتحكم بالقانون وتتبع مبادىء الخلافة الوراثية . ويرد مفهوم ارسطو الى ثلاث مقابلات : بين الهلينيين والبرابرة ، بين السادة الاحرار والعبيد الطبيعيين ، وبين الاوروبيين والآسيويين . ويخلص ارسطو الى أن الهلينيين متفوقون على البرابرة ويجب ان يحكموهم . وهكذا ، فان الاستبدادية هي أول مفهوم يستعمله الاوروبيون في انتروبولوجيا معادية تجمع الحكومات الآسيوية في الفئة التحقيرية نفسها . وهذا التفسير مشتق من المعاني المختلفة لكلمة Despote («المستبد») : سيد المنزل ، سيد العبيد ، ملك بربري يحكم رعاياه كعبيد . والاستبدادية طبيعية بالنسبة للآسيويين . أما الطغيان فهو مرضي لدى الاغريق .

ويشبه الطغيان الاستبدادية ، ولكنه يختلف عنها أيضا . ويقصر ارسطو الطغيان على حالة اغتصاب الحكم السياسي من جانب فرد يستعمل الخديعة أو القوة . وهو يلجأ عامة ، لهذه الغاية ، الى حرس مرتزق مؤلف من اجانب . ويقال ، تقليديا ، ان الطغاة لا يحكمون الا لمصلحتهم ، ويشبعون شهواتهم ويزدرون العرف والقانون ويبنون حكمهم على القسر . ويرى ارسطو أن ضروب الطغيان غير مستقرة لان المواطنين الذين كانوا قد اعتادوا ، في الازمنة القديمة ، على حكم انفسهم بانفسهم يكرهون هذا النظام الجديد .

وقد كان مفهوم الطغيان أهم بكثير في الفكر السياسي الاوروبي ، من مفهوم الاستبدادية حتى القرن الثامن عشر . وقد ولد نظريات تبرر المقاومة وقتل الطغاة . والطغيان هو المصطلح الاوسع استعمالا ، خلال القرون الوسطى ، للدلالة على حكومة سيئة لشخص أو على اغتصاب

الحكم . ولكن مفهوم الاستبدادية لا يزول كلياً بسبب ترجمات مؤلفات أرسطو .

٢ ـ في القرن السادس عشر ، حل مصطلح الاستبدادية محل مصطلح الطغيان بسبب الوضع داخل اوروبا وخارجها . وتأكيد التفوق الاوروبي يجد تطبيقات جديدة مركبة ، أحيانا ، مع الايمان بالرسالة التمدينية للمسيحية . وعادت الارسطوطالية الى الحياة مستعملة من جانب سبولفيدا في الجدل بين الغزاة الاسبان حول تبرير استعباد الهنود . وغالبا ما حمل المسافرون الاوربيون معهم تصنيفات أرسطو . وبررت السيادة والعبودية والغزو الاستعماري بنظريات في الاستبدادية كيفها ، بصور متنوعة ، بودان وغروسيوس وبوفندورف وهوبز ولوك . وكان بودان أول من دمج الاستعمال الجديد للاستبدادية في النظرية السياسية برجوعه الى الحقوق الرومانية التي تبرر العبودية والغزو وحجز الممتلكات كحق للمنتصرين في حرب عادلة . ويقر غروسيوس وبوفندورف بمشروعية العبودية في حالة شعب دنيء أو محتل . ويعرف هوبز السيطرة الاستبدادية على أنها السلطة المكتسبة برضى المحتل . فالغزاة الذين يحملون السلام والاتحاد يجب أن يطاعوا . ويميز لوك بين السلطة السياسية والسلطة الاستبدادية بتعريفه الاخيرة على انها سلطة السيد على الذين لم يعد لهم حقوق لانهم خسروها في حرب غير عادلة . ويلهم ماكيافيلي ، اخيراً ، انسانيين آخرين بتأكيده ان الجمهوريات الاوروبية انتجت جنوداً افضل من جنود حكومات آسيا او افريقيا ومزودين بفضيلة اعظم . وينبغي على الدول الحرة ان تحكم الشعوب الدنيا التي لم تتعود على الحرية .

٣ ـ في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، كان الارستقراطيون والهوغنوت خصوم لويس الرابع عشر اول من تجرأ على تطبيق مفهوم الاستبدادية على دولة اوروبية . والامر لا يدور حول التخلي عن استعماله السابق كمصطلح تحقيري في تصنيف حكومات آسيا ، من الشرق الادنى الى الشرق الاقصى . بل هو يدور حول ادانة سياسة

داخلية تشبه بالاستبدادية الشرقية . وهكذا يهاجم كتاب « رسائل فارسية » لمونتسكيو ، بصورة ضمنية ، الحكم المطلق والمركزية والبيروقراطية والاضطهادات الدينية التي اقترفها لويس الرابع عشر . و « الاستبدادية » المستوردة من حكومة آسيوية والغريبة عن التقليد الدستوري الفرنسي القديم اصبحت سلاحا قويا بين أيدي المعارضة التي قادها فينيلون وسان سيمون وبولانفيلييه . وكان الهوغنوت قد استعملوا ، من قبل ، مفهوم الاستبدادية بعد الغاء مرسوم نانت ، كما في « تنهدات فرنسا المستعبدة » .

ومونتسكيو هو الذي يدين له ، بصورة رئيسية ، معنى الاستبدادية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، كنمط من انماط الانظمة السياسية . فهو يصنف ، عام ١٧٤٨ ، في كتابه « روح الشرائع » الاستبدادية بين الانماط الاساسية للحكومات ، في حين يعطي الطغيان مكانة أدنى . ويركز مونتسكيو تحليله على الملكية كما يعرفها : دستورية قائمة على توازن السلطات وتقاسم الحكم مع الرهوط الوسيطة والاستبدادية ، وهي شكل بديل في نظام سياسي يحكم فيه شخص واحد ، تؤلف القطب الآخر في المقابلة الثنائية .

ويعرف مونتسكيو الاستبدادية بموجب طبيعتها (او بنيتها الخاصة) ومبدئها (الاهواء البشرية التي تحركها) . ففي الاستبدادية ، « يقود شخص واحد كل شيء بارادته ونزواته دون قانون ودون قاعدة » . والمستبد يحكم بواسطة وزرائه ، وله سلطة كلية على رعاياه المتساوين بقدر ما يكونون ـ هم وممتلكاتهم ـ ملكية المستبد . والمبدأ الذي تستند اليه الاستبدادية هو الخوف . فالرعايا يطيعون كليا وسلبيا . ويخلص مونتسكيو الى أن الاستبدادية نظام طبيعي في الشرق ، ولكنه غريب عن الملكية الاوروبية وخطر على الدول الحديثة والتجار الذين يحتاجون الى نظام عادل ومناسب . ومونتسكيو ، على عكس منظري الاستبدادية الحديثين ، يشكك بتبريرات العبودية والغزو والسيطرة الاستعمارية من جانب الاوروبيين .

وكان مفهوم الاستبدادية الذي طبقه مونتسكيو على البلدان الاوروبية يهدد شرعية كل الملكيات المطلقة وتلك التي تطمح الى الحكم المطلق . واسهمت مكانة مونتسكيو في جعل الاستبدادية واحدة من النقاط المركزية للنظرية السياسية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر . فقد شعر كل المؤلفين السياسيين ، تقريبا ، بانهم مرغمون على انتقاد تيبولوجيا مونتسكيو واستنتاجاته حول استبدادية الحكومات الاسيوية أو الدفاع عنها . والمسألة هي معرفة ما اذا كان يجب تطبيق مفهوم الاستبدادية على الملكيات الأوروبية المطلقة . ان فولتير ، المدافع عن الملكية المطلقة ، يقدر ان مونتسكيو شوه الحقيقة وانضج نموذج نظام لا يوجد في أي مكان ، لا في آسيا ولا في غيرها . وعلى العكس من ذلك ، يجب استلهام صفات متعددة من الحكومات الآسيوية ـ من الامبراطورية الصينية مثلا . ورغم كل شيء ، فان فكرة الاستبدادية استعملت ، قبل الثورة وبعدها ، استعمالا واسعا ، سواء أكان ذلك ضمن معنى اصلاحي ـ معنى مونتسكيو ـ أم ضمن معنى ثوري ـ كان من شأن مونتسكيو أن يرفضه .

٤ ـ مع اعادة بنينة النظام السياسي والمجتمع بين عامي ١٧٨٩ و ١٨١٥ ، قدر بعض المنظرين ، مثل كونستان ، أن الاستبدادية والطغيان تصنيفان متقادمان لا ينطبقان الا على النظام القديم . وكان توكفيل متفقا مع كونستان حول الطابع المتقادم لهذين المصطلحين امام مجتمع المساواة الجديد الذي يصفه بأنه ديمقراطي . ولكنه يشير ، عندما يحلل اخطار الحرية في النظام الديمقراطي الى « الاستبدادية التشريعية » و « الديمقراطية » كما يشير الى « طغيان الاغلبية » .

وقد استعمل هيغل وماركس مفهوم الاستبدادية الشرقية، لوصف مجتمعات مختلفة على صعيد المدنية كما على صعيد تجربتها السياسية. وكلاهما يتوقفان عند المعاني التحقيرية التي يضيفان اليها مدلول الركود الذي يقابل النمو التدريجي . وحركة التاريخ ، في راي هيغل ، تمضي من الشرق الى الغرب . والاستبدادية هي أول مرحلة للتاريخ الـذي

تكون نقطة وصوله هي الملكية في أوروبا ، وبصورة أدق بروسيا .والشرق الثابت يعرف أن هناك شخصا حرا واحدا هو المستبد . أما الغرب التقدمي ، فيعرف ان كل شخص حر . وقد بقيت المدنية الشرقية في الطور الاول من التاريخ العالمي . ويقدر ماركس ، ايضا ، ان المجتمعات الشرقية متماثلة وانها لا تتطور بسبب نمط انتاجها وتنظيمها السياسي. ففي النمط الانتاجي البشري الاول ـ الاسيوي ـ لا توجد ملكية خاصة للارض ، وينظم حكم استبدادي مركزي الاعمال العامة الضرورية كالري . ويقوم المجتمع الاسيوي على قرى مكتفية بذاتها تحافظ على الطبيعة الراسخة لنمط الانتاج . والتوسع الاستعماري الاوروبي هو ، وحده ، الذي سمح بدمج الشرق في الصراعات التدريجية للعالم الراسمالي . وقد أدت انكلترا دورا مزدوجا في الهند ـ الأول دور تهديم والثاني دور احياء ـ بابادتها المجتمع الاسيوي القديم وارسائها الاسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا . ويتفق النفعيون الانكليز ، مثل جيمس وجون ستيوارت ميل ، مع تحليلات عادية لماركس بهذا الصدد .

وفي القرن العشرين ، جدد كارل فيتفوغيل نظرية الاستبدادية الشرقية ليطبقها على الاتحاد السوفييتي . وقد اثار وجهان من عمله الاهتمام . فقد سعى ، اولا ، الى بيان وجود استبدادية نوعية غير غربية مستندا الى ابحاث عديدة والى اطار نظري على ما يكفي من البعد عن الماركسية التي كان يعلن انتماءه اليها أوليا . وبعد ذلك ، فسر التمولية الشيوعية بوصفها متحولة من متحولات الاستبدادية الشرقية اكثر اكتمالا وديكتاتورية بكثير (....) .

الاستغلال

يمكن استعمال مصطلح الاستغلال بمعنى حيادي (استغلال الموارد الطبيعية) او معنى انتقادي (استغلال السكان السود في جنوب افريقيا). والفكر السياسي يستعمله حصرا ، تقريبا ، بهذا المعنى الثاني : فاستغلال شخص ما يقوم على الافادة منه بصورة غير منصفة . والمفهوم مرتبط

ارتباطا خاصا بعمل ماركس الا انه يمكن أن يستعمل من جانب غير ماركسيين ، في اطار مقاربات غير ماركسية . وتبين نظرية في الاستغلال، بالمعنى الواسع ، كيف يستغل شخص أو رهط شخصا آخر أو رهطا آخر بالحصول على مواد وخدمات ليس له ، عليها ، حقوق حقيقية .

وهكذا تقود كل تصورات العدالة ، عمليا ، الى الفكرة القائلة ان العبيد يستغلون لأن سيدهم يتملك نتاج عملهم دون أن يعطيهم، بالمقابل، تعويضا حقيقيا . ولكن معظم النظريات السياسية لا يلح على الاستغلال لانه يمكن أن يقال عنه أنه ناجم عن تصور العدالة الصريح أو الضمني المحتفظ به . وهكذا ، فان النظام القديم هو ، في رأي توم بين ، نظام استغلالي لأن الارستقراطية كانت قد فرضت ، بالقوة ، حقوقها على الأرض مستندة الى الخرافة الدينية . والذين كانوا يحتكرون ملكية الأرض كانوا يستغلون الذين يعملون فيها بأخذهم منهم قدر ما كانوا يستطيعون .

ونظرية الاستغلال لدى ماركس مهمة لأن صاحبها يؤكد ، من جهة، أنه لا يتخذ موقعه في مقاربة بموجب العدالة ولانها ، من جهة اخرى ، عنصر في نظريته حول الربح الراسمالي . ونظرية الاستغلال هي ، بشكل ما ، الوجه الآخر لنظرية فضل القيمة . فقد كان ماركس يرى ، كآخرين قبله ، ان أصل الارباح الراسمالية يطرح ، في اطار نظرية القيمة ـ العمل ، مسألة . ففي وضع المنافسة الكاملة ، يشتري الرأسمالي المواد الاولية وكل المواد الاخرى التي يحتاج اليها بقيمتها الواقعية ولا يستطيع بيعها الا بهذه القيمة . والمسالة اذ ذاك هي معرفة من اين ياتي الربح الراسمالي على اعتبار أن ما هو منتج يساوي اكثر مما اشتري . قد يكون من المفيد البحث عن تفسير لتزايد القيمة في جهود الراسمالي لتركيب العناصر الاساسية لأن الراسمالي يحول ، اذ ذاك ، الى نوع من الاجراء الذين يتلقون مكافأة على عملهم ، وهو قول مغلوط لانمستوى أرباحه يتوقف على مقدار رأس المال الموظف وليس على كثافة العمل الذي يكرسه لمشروعه . والاجابات من نوع تلك التي وسعها ج. س.

ميل الذي يقدر أن الربح هو مكافأة الرأسمالي على « تقشفه » غير مقبولة . فمن الواضح ، فعلا ، أن الرأسمالي لا يتقشف عن شيء وانه اذا كان مصطلح « رأس المال » يعني تجهيزات ، فهو لا يقدم امكانية الاختيار بين الاستهلاك والاستثمار . ويخلص ماركس الى ان اسلافه لم يروا أن الرأسمالي لا يشتري من العامل عمله ، بل « قوة عمله » ، قابليته للعمل خلال فترة العقد . وتشترى قوة العمل وتباع بقيمتها ، اي بأجر المعيشة الذي يمثل مقدار العمل الضروري لانتاج عامل متأهب للعمل . وما يشتريه الرأسمالي هو قدرة العامل على العمل ويحصل ، بذلك ، على القيمة التي تضيفها قوة العمل هذه . والربح هو الفرق بين القيمة التي خلقتها قوة العمل وما يكلفه انتاج عامل . وتتوقف كثافة الاستغلال على النسبة بين فضل القيمة وقيمة قوة العمل .

لقد جرى نقاش كثير حول موقف ماركس فيما يتصل بالطابع غير العادل لهذا الاستغلال . ان ماركس يرى أن التمييز بين عمل العبد وعمل العامل الحرفي النظام الرأسمالي الذي يلح عليه المدافعون عن الرأسمالية ، في مستوى تحليل معين ، هو وهم . فالرأسمالي يستغل العمال كما كان الاقطاعي يستغل اقنانه بمصادرة قسم من القيمة المخلوقة دون مكافأة . ومعرفة ما اذا كان ذلك غير عادل في نظر ماركس أمر يصعب التدقيق فيه الى أبعد الحدود . فقد الح على كون الرأسمالي يملك ، على الصعيد الحقوقي ، حقا حقيقيا في قوة العمل التي اشتراها. وكان يرى ، ايضا ، أن الاشتراكيين الذين اشتكوا من ظلم الرأسمالية طوباويون . الا انه يصعب أن نتخيل أن ماركس يلح هذا الالحاح على كون العامل مدموجا في بنية تؤدي الى أن تسرق منه ثمار عمله لو لم يكن يريد ان يظهر الطابع الموضوعي للظلم الذي ينجم عن ذلك . وربما كانت الصعوبة التي نلاقيها في استيعاب موقف ماركس تعود الى كونه يتصور التحقيق المقبل للشيوعية من غير اعتماد مدلولي الحق والعدالة، من جهة ، والى انه ربما كان يخشى ، من جهة ثانية ، ان يشجع الذين

كانوا ، في رايه ، يسعون ، خطأ ، الى التحقيق المستحيل لرأسمالية عادلـة .

الاشتراكية

نبت الاشتراكية ، بوصفها كيانا فكريا ، في اوروبا ، في نهاية القرن الثامن عشر ردا على التصنيع . وعندما رسخت صفاتها العامة جرى البحث عن سوابقها . وقد انتشرت الاطروحات الاشتراكية في العالم اجمع في القرن العشرين . الا أن أوروبا ، وعلى الاخص فرنسا والمانيا والمملكة المتحدة ، هي التي عبر ، فيها ، هذا التيار عن نفسه للمرة الاولى .

والاشتراكية جملة من المحاكمات المترابطة فيما بينها أكثر منها مذهبا وحيدا . فهناك خلافات حول طبيعة عناصرها الاساسية ووجودها . وهناك خلافات ، أيضا ، حول الاولويات النسبية بين العناصر التي تؤلف الاشتراكية . الا أن كل الاشتراكيين قد يكونون متفقين على وصف الفعالية البشرية بتعابير علاقات اجتماعية وليس بتعابير فعل فردي دون انكار كون هذا العنصر الاخير هاما . ان مثل هذه المقاربة تقتضي الاقتناع بأن انتاج الخيرات والخدمات هو نتيجة عمل المجتمع في جملته ولا يمكن، بالتالي ، أن ينسب الى فرد واحد . ونتائج الانتاج تعود ، بقدر ماتراد نسبتها ، بالاحرى ، الى المجتع في جملته والى كل من اعضائه بالتساوي أكثر مما تعود الى أفراد . والموضوعات الرئيسية للفكر الاشتراكي هي التالية على الرغم من أننا لا نجدها لدى الاشتراكيين :

الملكية والعمل :

ضبط الخيرات والخدمات التي تدرك كمنتجات اجتماعية اساسي بالنسبة للاشتراكية . وقد استعمل الاشتراكيون ، عموما ، مصطلح الملكية للدلالة على الملكية الخاصة ، وبالاخص على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج . والملكية هي ، ضمن هذا المعنى للكلمة ، طباق الاشتراكية . ويستعمل مصطلح الاشتراكية احيانا ، لوصف وضع اجتماعي تكون

وسائل الانتاج فيه موضع تملك جماعي وتكون قد زالت الملكية بالمعنى المذكور أعلاه ، منه . الا أن هناك خلافات حول أفضل طريقة لتحقيق الملكية الجماعية ، وبشكل خاص حول معرفة ما اذا كان يجب أن تنظم من جانب الدولة أم من جانب روابط منتجين أم ما اذا كان يجب أن تحقق من جانب جماعات منتجين ومستهلكين متجمعين بموجب نمط الانتاج . وقد جرى تمييز هام من جانب الفوضوي برودون بين المكلية والامتلاك . فالاولى ادعاء نهائي لشيء ما ؛ اما الثاني فهو حق استعمال هذا الشيء يوما بعد يوم . وغالبا ما انصبت مطالبات الاشتراكيين على الاولى ، ولكن أحاديثهم عن النقطة الثانية أقل تحديدا في جملتها .

وهناك مسالة أخرى تتصل بأن الملكية ليست سوى عنصر في الانتاج على اعتبار أن العمل هو العنصر الثاني . والمسألة التي تولدها الملكيه ترتبط بتوزعها الذي لا يتصف بالمساواة والعدالة . اما المسألة المرتبطة بالعمل ؛ فهي مسالة مكافأته . ويسعى ماركس وفوريه الى تحليل الارتباط بين الانتاج والعمل الموظف . وهذه المقاربة تستند الى نظريات الليبراليين الاوائل في العمل التي يمكن أن تستنتج منها مقتضيات فردية كما يمكن أن تستنتج منها مقتضيات اشتراكية بقدر ما تسعى الى تحديد الحقوق الفردية في نتيجة الانتاج .

ويمكن لمحاولات تحليل التوزيع أن تجري في اتجاهات مختلفة . فالمكافأة بموجب العمل ليست بسيطة . ففي مجتمع فلاحي ، بل وحتى في مجتمع مؤلف من حرفيين ، يمكن تحليل كل مادة بوصفها نتيجة انتاج شخص واحد ، ونسبة ثمار الانتاج للذي أجرى الجهد اللازم تبدو اذ ذاك ، سهلة . ان الانتاج الصناعي وتقسيم العمل يهدمان هذا المخطط البسيط لان مسؤولية الانتاج تصبح مهمة . ونجد ، عند ذلك ، ثلاثة نماذج من الاجابات عن هذه المسالة . ويقوم النموذج الاول على محاولة ربط المكافأة بالجهد ، على الرغم من الصعوبات ، من خلال صور مختلفة من ضبط العمال . ويقوم الثاني على اعادة قولبة وحدات الانتاج بحث تكون بسيطة وتسمح بانتاج مادة

محددة (هذه المقاربة كانت مقاربة فوضويين أو اشتراكيين من أمثال وليم موريس) . وتقوم الاجابة الثالثة على التخلي عن منطق التوزيع على مستوى المشروع واجرائه على مستوى جملة المجتمع من خلال صورة او أخرى من صور الاشتراكية المركزية .

وهناك مسالة اخرى تتصل بكون التصور الاشتراكي للانتاج كان ، بصورة عامة ، مقصورا على الانتاج الصناعي وبكون العمل قد جرى تصوره ، عامة ، على انه الفعالية الممارسة مقابل اجر . ان عاملات الحركة النسائية من الاشتراكيين لفتن الانتباه الى ان قسما هاما من الانتاج يأتي ، في كل مجتمع ، من العمل غير المكافأ للنساء في اطار فعاليتهن المنزلية . وقد اتخذت المساجلات حول العمل المنزلي ودوره في اعادة انتاج قوة العمل مكانة متزايدة الاهمية في أفكار الاشتراكيين حول الانتاج في النصف الثاني من القرن العشرين .

المساواة والعدالة :

تؤلف المساواة ، بصورة شائعة ، حجة أساسية لصالح الطروحات الاشتراكية . ويعبر عن هذه الفكرة بصورة مختلفة :

١ ـ توجد حقوق مستمدة من الصفة البشرية . وقد عبر عن هذه الحجة ، اولا ، بابوف وبووناروتي بوصفها مطالبة الثورة الفرنسية بالمساواة .

٢ ـ هناك جوهر مشترك للكائنات البشرية يعطي حياتها معنى . ووجهة النظر هذه ظاهرة ظهورا خاصا في التحليل الماركسي للضياع .

٣ ـ مذهب المساواة السياسي المتضمن في الرؤية الليبرالية للديمقراطية يقود ، منطقيا ، الى مدلول المساواة الذي هو مدلول الاشتراكية .

٤ ـ الطبيعة الجماعية للانتاج والحياة الاجتماعية يقتضي أن يجري التوزيع على أساس المساواة وبصورة جماعية اكثر منها فردية .

٥ – يستخدم الاشتراكي الانكليزي ر. هـ. تلوني الحجة القائلة ان البشر متساوون أمام الله .

ان الايمان الاشتراكي بالمساواة من طبيعة اخلاقية اكثر منها اختبارية . وهي لا تؤكد ان البشر ، جميعهم ، متماثلون ، بل تؤكد ان حقوقهم واحدة . وهكذا كان لويس بلان يرى ان ضروب عدم التساوي في القدرة لا تبرر مكافآت مختلفة ، بل اسهامات مختلفة لأنه يرى كما يقول هو نفسه ، انه « من كل حسب قدراته ولكل حسب حاجاته » .

التعاون والاخاء :

سعت الاشتراكية الى أن تستبدل بالراسمالية والفردية صورة تنظيم للانتاج والتوزيع جماعية وتعاونية . فهي لا تسعى ، ضمن هذه المقاربة ، الى حد تغيير تنظيم المجتمع ، بل تسعى ، أيضا ، الى تغيير دوافع أعضائه لاحلال الغيرية محل الانانية والتعاون محل المنافسة . وقد وجد ، دائما ، اشتراكيون عبروا عن طروحاتهم بتعابير أخلاقية وسيكولوجية ، وحتى دينية . وعندما فعلوا ذلك ، غالبا ما وجدوا انفسهم قريبين من حجج الفوضويين . وقد توسع اشتراكيون ، أيضا ، في الفكرة القائلة ان تحويل الطبيعة البشرية يستند الى اصلاح المؤسسات . ويرفض روبرت اوين فكرة كون الشخصية غير متصلة بغير معطيات فردية . ونقده لنتائج الراسمالية الصناعية في الشخصية كملت باقتراحات منظمات صناعية بديلة تسمح بصنع انسانية افضل .

تحويل العمل :

يقترح شارل فورييه جعل العمل لطيفا باعتماد دوران للمهمات اثناء اليوم ، بين اعضاء المشرك Phalanstère ، وهو نموذج الجماعة المتوازنة الذي يجب ان ينظم ، ضمنه ، مجتمعه المثالي . وهذا الاهتمام الذي يحسه العامل بطبيعة العمل ونوعه كان موضوعا متكررا للاشتراكية معبرا عنه في اعمال ماركس حول الضياع واعمال موريس

واعمال الحركات التي تنادي بضبط الانتاج من جانب العمال (راجع ، خاصة ، « تاوني وكول » و« الجماعة الاشتراكية » ، هذه الحركة الانكليزية التي قامت في بداية القرن لعشرين) .

الاشتراكية الديمقراطية :

قدمت الاشتراكية على انها اكتمال للديمقراطية الليبرالية ولطباقها معا . ففي الاشتراكية الحاح على الحريات « الصورية » في السياسة والحريات « الواقعية » في المجال الاقتصادي والاجتماعي في الوقت نفسه . وان تحليلا بتعبير الحريات الصورية يقود الى دفاع عن الديمقراطية ، في حين ان تحليلا بتعبير الحريات الواقعية يؤدي الى الاشتراكية الديمقراطية أو الى رفض الديمقراطية بوصفها تصورا بورجوازيا للحرية .

وينبغي أن نميز ، أيضا ، بين الاشتراكيين الذين يمكن للدولة الديمقراطية ان تكون ، في رأيهم ، اداة لتحقيق أهدافهم وأولئك الذين لا يرون في الدولة الديمقراطية سوى مؤسسة تاريخية مؤقتة . وهذه المقاربة الاخيرة هي مقاربة ماركس . ان برنامجا ديمقراطيا ، حتى لو كان اجتماعيا ، غير مناسب في رايه . وليس ذلك ، فقط ، لأسباب متصلة بفلسفة التاريخ لديه ، بل ، أيضا ، لأن آليات الديمقراطية لا تستطيع ، في رايه واكثر من ذلك أيضا في رأي لينين ، ان تحمل الطبقة العاملة الى مقاليد جهاز الحكم على اعتبار ان هذا الاخير ، وبنيته ، انعكاس مؤسساتي للراسمالية . وقد طور فرديناند لاسال رؤية أخرى لوسائل بلوغ هذه الحالة المرغوب فيها التي هي الاشتراكية. فيمكن بلوغ هذه الاخيرة عن طريق الانتخابات أو عن طريق سياسة اقناعية تستند الى سلطة الطبقة العاملة . فيجب ان يكون الاقتراع العام وسيلة لاعطاء العمال سلطة استعمال الدولة لتطوير تعاونيات انتاجية تتيح لهم الافادة الكاملة من ثمار عملهم . وفي الوقت نفسه ، تدرك الدولة ، في مقاربة مشتقة من هيغل ، بوصفها قادرة (امكانيا) على أن تكون أعلى تعبير عن المصلحة العامة .

وقد نمي اوضح تعبير عن الاشتراكية الديمقراطية في المملكة المتحدة من جانب الفابيانيين (راجع الفابيانية) ، وفي المانيا من جانب ادوارد برنشتاين . فلم يكن هدف الاشتراكية الديمقراطية ، كما دافع عنه الفابيانيون ، الضبط الديمقراطي للدولة فقط ، بل كان ، ايضا ، استعمال هذا الضبط للامتداد بالسلطة الشعبية ما وراء المؤسسات السياسية ذاتها ، الى الميادين الاجتماعية والاقتصادية بالذات .

سلطة الطبقة العاملة :

يشغل مفهوم الطبقات الاجتماعية ، بالنسبة للاشتراكيين ، مكانا مركزيا في تحليل الراسمالية . فالراسمالية نموذج من المجتمع تستند طبيعته ، نفسها ، الى تقسيم المجتمع الى طبقتين : مستغلين (بكسر الغين) ومستغلين (بفتحها) . واعضاء الطبقة العاملة هم ، في الوقت نفسه ، في هذه المقاربة ، ضحايا الراسمالية والاساس الوحيد لمعارضة للراسمالية تؤدي الى قلبها نهائيا . ونجد ، في الاشتراكية ، الفكرة القائلة ان التغييرات المرغوب فيها ستنجم عن صعود سلطة الطبقة العاملة ونفوذها ، كما نجد ، في الوقت نفسه ، الفكرة القائلة ، ان هذا الصعود لسلطة الطبقة العاملة هو ، نفسه ، أحد مركبات الاشتراكية . وهذه الازدواجية بين ممارسة السلطة العمالية التي يمكن أن تعد تعبيرا عن الحرية وهذه السلطة نفسها الممارسة من خلال الدولة التي يمكن ان تعد صورة من صور الابوية ، هذه الازدواجية تظهر بصورة واضحة وضوحا خاصا في طروحات اشتراكي القرن التاسع عشر الفرنسي ، لويس بلان . فهذا الاخير يقترح ابدال بنى الانتاج الراسمالية بمشاغل جماعية تخلقها الدولة وتديرها ، ولكنها ستنمو على صورة مشروعات ذات ادارة ذاتية على مستوى الكومون . وفرنسا هي ، ايضا ، التي يناضل ، فيها جورج سوريل : انه يرى سلطة العمال من خلال الاتحادات ، وهي صورة من النقابية ، المكرسة للسماح باضراب عام يقلب الراسمالية ويفتتح نظاما يعطي السلطة للعمال . ووضعت ، في المملكة المتحدة ، صورة غير عصيانية للسلطة العمالية من جانب التيار

الاشتراكي الذي يطالب بسلطة عمالية لا مركزية وببعض التنسيق والضبط من جانب دولة مضادة التكوين في الوقت نفسه .. وقد انجذب الاشتراكيون ، طيلة القرن العشرين ، الى صور مختلفة من انواع الضبط العمالية ورأى بعضهم في قيام نظام تيتو ، في يوغسلافيا ، تشجيعا لما كان يبدو تطبيقا عمليا لمقاربتهم .

وتطرح ، ايضا ، مسألة معرفة من هو الذي ينتمي الى الطبقة العاملة هل يجب أن تشمل اجراء القطاع الصناعي ام يجب أن تشمل ، ايضا ، اجراء قطاع الخدمات ؟ وحتى لو أمكن تعريف الطبقة العاملة ، فانه يبقى هناك تباين آخر بين تأكيدات الذين ينضجون حججهم بموجب ما يرون أنها الحالة الفعلية للطبقة العاملة في عهد الرأسمالية الحالية واستباقات الذين يسقطون طبقة عاملة ذات وعي سياسي منضج .

وقد انفق الاشتراكيون قسما كبيرا من طاقاتهم - في النصف الثاني من القرن العشرين ، في تعريف ثقافة الطبقة العاملة الحالية أو الماضية الا أنه جرى اتهام اشتراكيين مثل جورج أورويل الذي استند الى انواع السلوك الحالية للطبقة العاملة لوصف المستقبل الاشتراكي المحتمل بأنهم يضعفون الوجوه الراديكالية والمتقدمة للاشتراكية بتبنيهم مقاربة ترجح النزعة المحافظة اكثر مما ينبغي . وبالمقابل ، اتهم الذين اسسوا مقاربتهم على رؤية لما يمكن أن تكون عليه الطبقة العاملة بأنهم لا يستندون الى واقع الطبقة العاملة في مجملها ، بل الى نخبة سياسية ذات منشأ اجتماعي متقدم .

التعقيل والكفاية :

تبدي الرأسمالية والانتاج ذو النمط الصناعي ، بالنسبة للاشتراكيين ، آثارا فاسدة من حيث عدم الكفاية وتضمنها للمشقة . وقد طرحت عدة مقترحات لاعادة التنظيم وضعت لنفسها هدفا هو جعل الانتاج اكثر افادة واكثر عقلانية او كفاية . ويؤكد اوين ، منطلقا من قناعته بأن البيئة تؤثر في الخصائص البشرية ، ان نظام الانتاج المطبوع

بالاستغلال والفردية يجب أن تستبدل به بيئة متناغمة ، فيها الفضائل الاجتماعية . ويقدر سان سيمون ان تعقيل تنظيم الانتاج يقتضي اسناد وظائف الادارة للنخبة الثقافية والعلمية . وهذه الاطروحة (التي تعترف ضمنيا ، بالطبيعة الاجتماعية للانتاج وتستند الى مدلول « الاخاء » وتلح الحاحا قويا على اسهام العمال اليدويين) غالبا ما عدت أحد جذور الاشتراكية الحديثة . فالكفاية الاكبر يجب أن تنجم عن تنظيم اجلتمع من جانب نخبة ذات كفاءة تقابل ، نوعا ما ، مصلحة الجميع . وتفسير الاشتراكية الحديثة . فالكفاية الاكبر يجب أن تنجم عن تنظيم المجتمع خطى سان سيمون ، الى النخبوية التكنوقراطية للفابيانيين ثم الى الدفاع ، بعد الحرب العالمية الاولى ، عن التخطيط ، وهو منهج مكرس للتوفيق بين الكفاية والمساواة الاقتصاديتين ، وهذا التفسير للاشتراكية يأخذ حججه الاساسية عن ضروب النجاح الفرضية في الاتحاد السوفياتي .

الثقافة

الح التحريفي كروسلاند ، في منتصف القرن العشرين ، على أهمية الثقافة في كل تصور المجتمع الاشتراكي . ولا يقصد ، بذلك ، الثقافة العليا ، بل نمط حياة الناس العادي . وقد جرى التعبير عن هذه الفكرة بمزيد من القوة ايضا ، من نهاية الخمسينات حتى نهاية السبعينات من من جانب « اليسار الجديد » . وقدر اشتراكيون من غرب أوروبا وأمريكا الشمالية ، متأثرين بكتابات ماركس الاولى حول الضياع ، ان الجمال والشبقية مركبان هامان من مركبات العمل والحياة ، وأن هذين العنصرين يجب أن يؤخذا في الحسبان في التحليل الاشتراكي وفي توصيات الاشتراكيين حول السياسة المشخصة في الوقت نفسه . وهما يرفعان قيمة حياة مغتنية بتنوع واسع من الامكانيات ، من جهة ، والاعتراف بقيم ثقافة الطبقة العاملة من جهة اخرى . وهذان الوجهان غير مترافقين دائما ، لا سيما حين يقدم الاول على انه تجريبي ومتصل بنزعة الحرية المطلقة ، والثاني على انه تقليدي بروليتاري وملحمي .

امتد اليسار الجديد بالموقف النقدي والخلاق للاشتراكية الى كل صور الفعالية البشرية . والتعبير القائل « ان الحياة الشخصية سياسية أيضا » الذي كان يحظى بمكانة خاصة لدى الحركات النسائية لا يعني أن العلاقات الخاصة او الشخصية يجب أن تخضع للسياسة ، بل يعني أن لكل الفعاليات البشرية وجوها فردية وجماعية ، وبالتالي خاصة وسياسية معا . والقرارات الخاصة « الفردية » للرجال والنساء ليست ، على الرغم من كونها متخذة من جانب افراد ، اكثر استقلالا عن البنى الاجتماعية والمؤسساتية (الراسمالية ، السيطرة الذكرية) من قرارات العمال « الفردية » بقبول أجر ما في مصنع ما . وبالتالي ، فان العلاقات الجنسية وعلاقات السلطة في الاطار البيتي جزء من المجال السياسي ويمكن أن تعدل بفعل سياسي (راجع الحركة النسائية) . ونتيجة لذلك ، اضطرت الاشتراكية ، في الربع الأخير من القرن العشرين ، الى ان تأخذ في حسبانها ان مكانة الفرد في المجتمع لا تعرف بانتمائه الى طبقة عاملة اجيرة ، فقط ، بل بالجنس او العرق ايضا .

الخطة والحرية والسوق

دعم التيار الاشتراكي الذي يرتاب بسلطة دولة قوية ، مؤخرا ، بالمحاولات الرامية الى أن تعيد لكل من الحريات الفردية وحرية السوق وحرية الملكية مكانها في الاشتراكية. ان للاشتراكية، على الرغم من رفضها للفردية ، تراثا ليبرليا عميقا . ويدافع اليك نوف عن الفكرة القائلة ان كل صور السلطة الشعبية التي تدعمها الاشتراكية تحقق على افضل وجه عن طريق مزيج متوازن من سلطة مركزية يفترض فيها أن تمثل كل السكان وروابط أصغر ليس لها ، على الرغم من كونها مراجع جماعية ، طابع عمومي . وتوفق « الاشتراكية القابلة للتحقيق » ، في الوقت نفسه، بين اهتمامات الذين يريدون حكما شعبيا مباشرا ولكنه لا مركزي في مواضع العمل واهتمامات الذين يرون أنه من الممكن رفع الانتاج الى

حده الاقصى وتحسين تكيفه عن طريق السوق . وهذا الامر يثير سؤالا صعبا غالبا ما تجنبه الاشتراكيون : من الذي يضبط الموارد الطبيعية ويملكها ؟

وتوجد خلافات عميقة حول الصورة التي ستنمو عليها الاشتراكية بوصفها تنظيما اجتماعيا . وهذه الخلافات لا تترجم فشلا في انضاج

تعريف أو في استيعاب الاشتراكية ، بل تترجم ، فقط ، وجود طموحات وتحليلات عديدة ومتناقضة داخل التقليد الاشتراكي .

الاصلاح
(الفكر السياسي للاصلاح)

الاصلاح هو فترة نمت ، فيها ، حركات دينية سعت الى ادخال اصلاحات . وقد بدأ الاصلاح حوالي عام ١٥٢٠ وانتهى مع تشكيل كنائس منفصلة عن روما . وتؤكد هذه الحركات انها تعمل من اجل « قضية الكنيسة » ، من أجل « الاحياء » و « التجديد » و « الاصلاح » او من اجل « استعادة » الدين الحقيقي وعودة الى المنابع ، أي مسيحية الكتابات دون اضافات ولا افسادات .

والهدف الرئيسي لاصلاحيي العشرينات من القرن السادس عشر (ويجب أن نذكر بينهم لوثر وميلانشتون وزينغلي وايكو لامبديوس وبوسر فاريل) هو اثارة تحول « داخلي » للافراد من الدين « الزائف » الى الدين « الحقيقي » . وفي تصورهم ان ما يعد ، بصورة شائعة ، دينا هو خليط من مدلولات ارسطوطالية (وبالتالي وثنية) للفضيلة وافكار صنعتها البابوية من اجل زيادة سلطتها الخاصة . فقد كانت الكنيسة الرومانية ، بموجب تفسير الاصلاحيين ، تعلم المؤمنين انه يجب عليهم من اجل أن « يستحقوا » الخلاص ، ان يؤدوا « اعمالا حسنة » وخاصة من خلال ممارسات طقوسية محددة جيدا . وكان يمكن لوجهة النظر

هذه أن تستند الى ممارسات التعليم والعقائد الشعبية ، ولكن ذلك لم يكن سوى تحريف للاهوت السكولاستيكي .

ان « الاعمال الحسنة » الحقيقية تفترض مسبقا ، بالنسبة للاصلاحيين ، ارادة طيبة لا تستطيع الطبيعة البشرية بلوغها نتيجة للسقوط . فالعقيدة الحقيقية للكتابات ، كما يفسرونها ، هي أن الطبيعة البشرية عاجزة ، كليا ، عن استحقاق الخلاص بوصفه « مكافاة » على سلوك جيد . وعلى العكس من ذلك ، فان الله « يحاكم » الخطاة على الرغم من دناءتهم ، بسبب رحمته ، بواسطة الفداء الذي قام به المسيح . وان تحولا من الدين الزائف الى الدين الحقيقي يتم بقدرة الانجيل الذي يتلقاه من اختارهم الله بايمان ، مطمئنين الى رحمة الله المخلصة . ومن هنا شعارا الاصلاح : الخلاص « بالايمان وحده » و « حرية المسيحي » (وهو عنوان أحد أشهر كراسات لوثر عام ١٥٢٠) . فالمسيحي حر ، محرر من الواجبات المستحيلة ، من المعلمين الزائفين و «السلطات» غير الشرعية والشرط « الخارجي » المسبق الوحيد للدين الحقيقي هو كلمة الله التي يجب أن يحكم عليها كل شخص بنفسه . أما العناصر الأخرى فلا أهمية لها الا بقدر ما تعيق كلمة الله او ترجحها (...) .

كانت السياسة والدين متشابكين لدى محللي العصر . ولم يكن هناك ، عامة ، تمييز واضح بين الجريمة والخطيئة . وهكذا كان الزنى والهرطقة ، مثلا ، جريمتين تقعان تحت طائلة القانون المدني . وكذلك كانت واجبات الرعايا المدنية تتضمن الواجبات الدينية وكانت استقامة دين الرعايا وتقواهم واخلاقهم تعد ، بالمقابل ، من شأن الأمراء الزمنيين. وفضلا عن ذلك ، كانت الكنيسة بنية خاصة في كل الجماعات المسيحية ، وكان لها جهازها الخاص ومحاكمها وقانونها وعقوباتها التي يخضع لها جميع المسيحيين . وكانت تتمتع ، ايضا ، بامتيازات وحصانات متنوعة . لقد كان يجب ، اذن ، ان ينصب كل اصلاح على قواعد حقوق الجماعات المسيحية .

وظهر ذلك فوراً لدى المواجهة بين « الدين الحقيقي » والبابوية وانصارها . فقد تضررت السلطة الروحية والزمنية للبابا ، بشكل خطير ، بذكرى الانشقاق الكبير والحركة المجمعية ، بالفشل الواقعي او المفترض للتعليم والاخلاق والحماسة الرعوية لاكليروس الكنيسة الرومانية ، على كل المستويات وبتدخل الامراء العلمانيين الذي كرسه العرف في الشؤون الكنسية . ومع ذلك ، بقيت البابوية الرمز المرئي للطابع العمومي ، ما وراء القومي ، للكنيسة في الوقت نفسه الذي كانت فيه ، محور الدين الزائف والعقبة الاولى في وجه الاصلاح . وهكذا وصل الاصلاحيون ، سريعا ، الى رفض ادعائها للسلطة الروحية والزمنية . وقد كانوا يقولون ان الكنيسة ، بموجب الانجيل ، «اخوية» « شراكة » أو « مجمع » للمصطفين المجتمعين بايمانهم المشترك بادارة المسيح وحده . وهذا التصور يحافظ على كونية كنيسة المسيح (مسلمة من مسلمات الانجيل) ولكنه يدحض فكرة كون التسلسل الحبري شرطا لازما لهذه الكونية . وقد كان الاصلاحيون يرفضون ، ايضا ، تمييز الكنيسة الرومانية بين فئتين من المسيحيين : الذين « يحكمون » (الكهنوت) والذين هم رعايا (علمانيون) . وهم يرفضون العقيدة التي تدعم هذا التمييز والتي تقول ان ما يسمى حياة دينية (اكليريكية) عمل اكثر جلالا من كل نذر علماني مسيحي آخر . فكل المسيحيين متساوون في كرامتهم الروحية . وقد صيغت هذه الفكرة بشكل جدالي من جانب لوثر عندما يتحدث عن « القسوسة العمومية » لكل المؤمنين . ان كهنوتا متعلما يقوم بالوعظ ضروري ، ولكن مهمته الرئيسية تقوم على التعليم . وبالتالي ، فمن غير المجدي ان يتألف هذا الكهنوت من أشخاص عديدين . وغناه وسلطته الزمنية وامتيازاته العديدة لا مبرر لها . وقد كان عداء الاكليريكية من جانب الاصلاحيين عاملا في شعبيتهم .

ان الكنيسة ، في هذه المقاربة ، « غير مرئية » بالتعريف . فهي تتسامى فوق حدود اية جماعة منظمة في العالم . ولكن ذلك لا يقول

شيئا عن نظام « الكنيسة المرئية » بوصفها جماعة منظمة ، دنيوية ، مؤلفة من مسيحيين حقيقيين : ان هذه « الكنيسة » معرفة بوصفها « أخوية » وليس تسلسلا . وقد استنتج اللامعمدانيون ، (الاصلاح الجذري) من ذلك ان الكنيسة الحقيقية يجب أن تكون رابطة طوعية مؤلفة ، حصرا ، من الذين عانوا تجربة الاعتناق والمعمودية في سن الرشد (او تجربة المعمودية الثانية ، كما كان يقول معارضوهم ، ومن هنا اسم اللامعمدانيين) التي هي العلامة الخارجية على الانضمام . وكانت هذه « الكنائس المتحدة » المؤلفة من المصطفين جماعات مكتفية بذاتها غير منفصلة ، كليا ، عن الكنيسة القائمة فقط ، بل وعن الجماعة المدنية ايضا ، وكانت ترفض الخضوع للقوانين المدنية . وكان اللامعمدانيون يرون ، عامة ، ان الحكومة المدنية تجل للعناية الالهية ، ولكنها مكرسة لمن هم غير عادلين فقط ، وبالتالي ليست لها سلطة على تجمعاتهم . بل ان بعض اللامعمدانيين يرون أن السيف (رمز السلطة) يخص ، بعد الان ، المصطفى . ويدين خصوم الاصلاح جملة الاصلاحيين بالحاحهم على العصيان السياسي والثورات الفلاحية لدى اللامعمدانيين . ويرد الاصلاحيون بتأكيدهم ان الحكومة الزمنية مرتبطة بالله وان الطاعة السياسية للسلطات القائمة واجب مسيحي . ولكن المؤمنين ليسوا مرغمين على احترام قوانين سيد كافر وأوامره (راجع القديس أوغسطين) . وفي نهاية المطاف ، فان العقيدة الانجيلية لحرية المسيحي تزيد من سلطة الامير الزمني بردها الكهنوت الى الخضوع السياسي على صورة كل المسيحيين .

ان السلطة الزمنية ، بالنسبة للاصلاحيين المتشددين ، عنصر مكون للسياسة . وكانت كلمة « دولة » من حيث هي جماعة عامة ، مجهولة ، عموما ، في شمال اوروبا حتى الستينات من القرن السادس عشر ، وحتى الى عهد اكثر تأخرا في المانيا . ويقدر لاهوتيو الاصلاح أن الكنائس ليست سوى « أخويات » منفصلة عن الكنيسة الكاثوليكية . فالامر يدور ، اذن ، حول معرفة من الذي يملك سلطة اصلاح الكنائس وتمثيلها

فاذا قام بالاصلاح افراد ، فانه سوف يؤدي الى خلق طوائف وظهور اضطرابات . والاصلاحيون يرفضون ، ايضا ، سيادة الكهنوت . فالكنائس الجديدة ترتبط ، اذن ، بالامراء من أجل حماية نفسها من البابويين واللامعمدانيين . والامراء هم من يستطيعون ، كذلك ، تغيير القوانين التي تحمي ممثلي الاخويات المسيحية . فهم يستطيعون استخدام سلطتهم الزمنية لغايات روحية ، والاصلاحيون يشجعونهم على ذلك لاسيما وان الترتيب والتنظيم الكنسيين مسألة لا تتحدث عنها الكتابات (الا فيما يتعلق بالاحتشام والنظام) وتؤلف ، بالتالي ، جزءا من صلاحيات الامير المكلف بحفظ السلام والنظام .

ولا يقبل الاصلاحيون اية سلطة روحية فوق سلطة الكتاابات ، ويقدرون أن رعايا الامير يجب ان يتبنوا دينه منذ ان يكون هذا الدين انجيليا . والاصلاحيون الذين يريدون التوجه الى كل المسيحية يستغرقون بعض الوقت ليعترفوا باحتمال انشقاقات في جماعة المؤمنين .

وتسمي السلطات الزمنية الانجيلية ، منذ ذلك الحين ، جهاز كنائسها وتقرر ما اذا كانت العقيدة والطقوس تطابق الكتابات . ومع ذلك ، فلم يكن في نية الاصلاحيين ، ابدا ، السماح بضبط سياسي للعبادة او العقيدة . وهم يقدرون ان الكتاب المقدس يفهم ويفسر ويحترم من تلقاء ذاته . انهم يسلمون بأن كنائسهم تحتاج الى بعض الاستقلال والى قساوسة مستقلين بالتالي . ولكن الامراء يرفضون التخلي عن السلطة الكنسية التي اكتسبوها . واخويات المؤمنين الذين اجتذبهم عداء الاصلاح للاكليريكية يتمسكون بعدم العودة الى الوقوع تحت سلطة الكهنوت . ان لوثر يدع الامراء يفعلون ما يريدون . وكالفان والكالفانيون (في جنيف وفرنسا وهولندا واسكتلندا) هم ، وحدهم ، الذين يحافظون على بعض الاستقلال الديني بالحاحهم على التعاون في حدود المساواة . ان اي اصلاحي لا يفكر ، حقا ، في ان يجعل من الكنيسة رابطة خاصة في صميمها .

وكان قد جرى تصور الاعتناق ، في الاصل ، على انه فعل الهي في النفس ، تحت تاثير الكلام الالهي ودون أدنى قسر . وفي عام ١٥٢٣ ، يؤكد لوثر ، من جديد ، في « السلطة الزمنية » ، انه لا يمكن فرض الايمان وان للاضطهاد اثارا سلبية . ولكن الاصلاحيين المتشددين ما لبثوا ان سلموا بالقسر الديني ونسوا التسامح . فيجب استعمال القسر وذلك ، جزئيا ، لانهم يرون انه غير مكرس للتاثير في المعتقدات الخاطئة بقدر ما هو مكرس للاحتياط من آثارها السلبية في النظام العام .

وقد انتهت الحرب الدينية ، في الامبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة ، بين الامراء الكاثوليكيين والبروتستانتين — وكان كل فريق يسعى الى استئصال الهرطقة — بصلح اوغسبورغ عام ١٥٥٥ . والمبدأ الذي يفرض الامير ، بموجبه ، دينه على رعاياه لم يكن مصاغا حتى نهاية هذا القرن السادس عشر ، ولكنه كان ضمنيا في هذه المعاهدة التي نقضها الكاثوليكيون ، مع ذلك ، لانها تخضع الروحي للزمني . اما في فرنسا ، فان الحروب الدينية التي بدأت حوالي عام ١٥٦٠ ، انتهت بمرسوم نانت عام ١٥٩٨ .

ان الاصلاح قد قسم الامراء لاسباب سياسية ودينية . وقد شجع الاصلاحيون وبرروا المقاومة (المسلحة أو غير المسلحة) ضد الامراء الذين كانوا معادين لهم باثارتهم مسائل تتصل بالنظرية السياسية : ما هو مجال عمل سلطة الامير على التابعين وعلى الشعب ؟ هل تنتقل سلطة الله بصورة مباشرة أم بصورة غير مباشرة ؟ وقد لجأ الاصلاحيون الى اللاهوتيين السكولاستيكيين والى الحقوقيين للاجابة عن هذين السؤالين . وصيغ السؤال حول المقاومة كسؤال حقوقي وتاريخي : فقد كان الامر يدور حول معرفة من الذي يملك سلطة الامر وعلى من تمارس هذه السلطة . لقد كانوا يسلمون بأن الحقوق الوضعية (وهي الاعراف هنا) في الامبرطورية المقدسة ومملكة فرنسا تربط الاصلاحيين . وهكذا ، فان فرانسوا هوتمان الذي كتب بعد مذبحة سان برتيليمي مباشرة

يخصص القسم الاكبر من مؤلفه « فرنكو غاليا » ليبين ان السلطة العليا في مملكة فرنسا كانت ، سابقا ، من شأن « الطبقات العامة » التي كانت ، حتى في الازمنة القديمة ، تنتخب الملوك . والفكرة المضمرة هي ان سلطة الحقوق القديمة اعلى من سلطة الحقوق الاحدث عهدا . وكان اللوثريون قد استعملوا حجة مماثلة، حوالي عام ١٥٣٠، بتعريفهم سلطة امبراطور الامبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة حيال ولاته التابعين وحيال المؤسسات. وكان كالفان قد سمح، في مقطع وحيد في كتابه «المؤسسة»، للولاة الشعبيين بمقاومة الطغاة مستشهداً، مع بعض التحفظات ، بمثال «الطبقات العامة». وبرر الهوغنوت الفرنسيون نضالهم في الستينات من القرن السادس عشر بذكر هذا الاستثناء من الطاعة السلبية . وكالفان يمنحهم موافقته، مع بعض التردد، مقدراً ان «الطبقات العامة» وامراء الدم ولاة تابعون مؤهلون للعمل من جانب القوانين الفرنسية القديمة . ويستند هوتمان ، ايضا ، الى فكرة الدستور المختلط التي كان فلاسفة العصور القديمة يحبونها . ويؤكد منظرون آخرون للمقاومة ، مثل تيودور دوبيز (خليفة كالفان في جنيف) وجورج بوكانان وفيليب دوبليسي ـ مورني ، أن الملكية ، شأنها في ذلك شأن صور اخرى من الولاية : ولدت من عقد لا يتساوى، فيه، الطرفان يقبل الناس ، بموجبه ، اطاعة امير ما شريطة أن يحكمهم بشكل يتفق مع القوانين الالهية والبشرية. وقد ظهر مصطلح « القوانين الاساسية » في تلك الفترة ـ بريشة دوبيز دون شك ـ للدلالة على هذه الشروط لسلطة الامير. فاذا خرق الملك العقد فان للشعب، أو للولاة التابعين الذين يمثلونه، الحق في ابطال السلطة التي منحه اياها . ومسألة وجود الملكية ، كشكل من اشكال الحكومة مرغوب فيه أو ليس كذلك ، تبقى مسألة مفتوحة . ان مذهب « مقاومة الطغيان» هذا يفتقر الى التماسك ، ولكنه سيؤثر في تصورات السيادة والحق الالهي .

افـلاطـون

(٤٢٧ - ٣٤٧ ق٠م)

فيلسوف اغريقي . ان فلسفة افلاطون السياسية المباينة لفلسفة سقراط المحاورات الاولى تظهر مع كتاب «الجمهورية» . ونحن لا نعرف شيئا عن موقف افلاطون الخاص حيال السياسة في زمانه . فقد جاء من اسرة ارستقراطية وكان مرتبطا بروابط القربى مع الارستقراطيين الذين اطاحوا بالديمقراطية الاثينية ، ولكنه لم يشترك في نظامهم ولا في نظام الديمقراطية العائد. وقد اسهم بعض تلاميذ مدرسته، الاكاديمية، في انقلابات معادية للديمقراطية في عدة مدن اغريقية ، ولكننا لا نعرف شيئا عن موقف افلاطون حيالهم . وما يسمى باسم « الرسالة السابعة» المنسوبة الى افلاطون تظهره محبطا من جانب السياسة الاثينية ومتدخلا بصورة مثالية ، ولكنها مفجعة ، في سياسة سيراكوزا . الا اننا لا نملك اي مبرر من اجل ان تعد « الرسائل » صحيحة ولا من اجل استعمالها لتفسير النظرية السياسية للمحاورات .

يبدأ « الجمهورية » كمحاولة من افلاطون للاجابة عن السؤال التالي : لماذا يجب علي، انا الذي اتصرف كفرد ان اكون عادلاً؟»ويجيب افلاطون بأن كون المرء عادلا هو ، في نهاية المطاف ، لصالحه . ولكن ذلك لا يمكن ان يتبين بصورة مقنعة دون تفسير طبيعة العدالة المكتوبة « بحروف كبيرة » في الدولة . وهو ما يعني اننا لا نستطيع ان نجد الذي يتصرف بعدل الا في الشروط المثالية لدولة عادلة . وهكذا، ليس هاما أن تكون الدولة المثالية قابلة للتحقيق عمليا . فهي ، حتى لو كانت « نموذجا احتياطيا في السماء » ، فقط ، تستخدم مثلا اعلى لمن يريد ان يتصرف بعدالة ، ويجب ان يكون المجتمع العادل متوافقا مع الطبيعة البشرية . وافلاطون عديم الاهتمام ، كليا ، بتحقيقه عمليا . الا انه يجب أن نتذكر انه لا يرسم خطوط عالم طوباوي ، بل يسعى لاصلاح مدينة اغريقية ليجعلها عادلة. وهو يأخذ في حسبانه صفات ليست مثالية

كالحرب بين المدن ، ويستعيد اسس الحياة الاقتصادية ، بما فيها الرق ، دون أن يغيرها .

ويؤكد أفلاطون ان الدول قائمة على افتقارنا للاكتفاء الذاتي . فتقسيم العمل يتفق مع التوزع الطبيعي للمواهب ويجعلنا ، أيضا ، قادرين على الارتفاع فوق الشروط البدائية وتنمية حياة اغنى . وهناك مسلمتان مربكتان لليبراليين يجدهما افلاطون غير متنازعتين ولا يكلف نفسه مشقة تبريرهما . فهو يرى في البشر كائنات اجتماعية ، في جوهرها ، تجد اكتمالها الطبيعي في الترابط السياسي . ولا يخطر في باله انه يمكن أن تكون هناك مسالة من أجل تبرير الالتزام السياسي أو ان تكون ، هناك ، للافراد ، حقوق تضيع او ينالها التعديل في الترابط السياسي. وفضلا عن ذلك،فهو لا يرى في الدولة آلية خارجية تسمح بتصفية المنازعة ، بل يرى ، فيها ، سياقا طبيعيا يستطيع المواطنون ، ضمنه ، تنمية فضائلهم العامة والخاصة .

وتلقي العدالة في الدولة ضوءا خاصا جدا على عدالة من يتصرف . فللدولة والفرد مكونات متماثلة ، وهما عادلان بصورة متماثلة .ويتوسع افلاطون ، انطلاقا من التقسيم الاصلي للعمل ، بالفكرة القائلة أن على كل فرد ان ينشغل ، حصرا ، بما هو متكيف معه افضل التكيف . وهو يرى أن هناك بعضا من الافراد ، فقط ، يملكون الذكاء النظري وفن القيادة، معا، ويصلحون للحكم، وهو ما يقوده الى اعادة توزيع تضييقية لتوزع السلطات . ففي حين يبقى كل المال بين ايدي الطبقات المنتجة ، تقاد الحياة السياسية للمدينة ، كاملة ، من جانب طبقة « حراس » (بمساعدة طبقة ثالثة عسكرية ، « المساعدين » وكيانهم ليس واضحا جدا ولكن نمط حياتهم قريب من نمط حياة « الحراس ») . ويعيش الحراس حياة مشتركة تماما ، دون ملكية خاصة ولا حياة حميمية او اسرية ولا طموحات شخصية . واذا كان أفلاطون يدعي ان ذلك مطلوب من أجل أن تكون مدينة ما عادلة ، فلأنه يدعي أن الحراس ، وحدهم ، هم القادرون على استعمال العقل، بصورة منصفة ، من اجل خير المدينة

كلها ، في حين ان العامة لا تستطيع الارتفاع الى ما فوق أهدافها الشخصية . والمدنية التي يحكمها من ينشغلون ، حصراً ، بالصالح المشترك هي ، وحدها ، التي تلغى ، فيها ، الصراعات وتتحقق الوحدة وتبلغ الدولة العادلة ، الدولة التي « يقوم ، فيها ، كل فرد بعمله » أي يلعب الدور الذي صنع (أو صنعت ، لأن أفلاطون وهو أمر جدير بالملاحظة ، يدخل النساء بين الحراس) بصورة طبيعية من أجله .

والدولة العادلة موضوعة في موازاة مع الفرد العادل . ويكون الشخص عادلا حين يسيطر على بعض الرغبات ويصححها ، فيه ، العقل المنصف الذي يعمل على انبثاق ماهو جيد في الجملة ، بمساعدة المركبة « المندفعة » ذات الطبيعة الهيجانية أو نصف العقلانية .

والنتيجة هي نوع من تناغم داخلي تفعل ، فيه ، كل المركبات ماهو مناسب لها وتجد أسمى المتع وتنتج حياة مستقرة وسعيدة . والطبيعة اللاشخصية للعقل مدفوعة الى الحدود القصوى ، سواء أكان ذلك على مستوى دولة أم على مستوى شخص . فالعقل الذي يحكم الكائن العادل يقتضي سنوات من التدريب الفلسفي للوصول ، نهائيا ، الى رؤية الخير في الكون .

والموازاة بين الدولة والفرد تقود أفلاطون الى مسألة سيتركها دون حل . فعلى مستوى الفرد ، تربى بعض الرغبات من جانب العقل بحيث لا تنتج شعور معارضة لما هو أفضل للشخص بكامله . أما على مستوى الدولة ، فما شرط أفراد الطبقة المنتجة الذين يجب عليهم اخضاع مشاريعهم الفردية لادارة الحراس من أجل الخير المشترك ؟ ان أفلاطون يوحي ، احيانا ، بأنهم سيكونون سعداء لتبعيتهم التي تنتج دولة سعيدة ومتحدة يحس الناس ، فيها ، ويفكرون بصورة متشابهة . ولكنه يوحي ، احيانا أخرى ، بلوحة اشد قتامة : فيجب أن تحكم الطبقة المنتجة بالقوة والاقناع البلاغي لأنها ، على وجه الضبط ، لا تستطيع الارتفاع الى تقويم الخير المشترك . واذا كان الأمر كذلك ، فلن يكون كل الناس

مكتملي السعادة في الدولة العادلة . فأفلاطون يجهل المسائل الكامنة وراء الطلاق بين الدولة والمال ووراء اسناد السلطة الى مالكي المعرفة وحدهم . فاهتمامه ينصب على الرجال العادلين تماما ، أي الحراس ، وهو يمضي ، بصورة كاشفة ، الى درجة الحديث عنهم كما لو كانوا يؤلفون المدينة بكاملها .

ان افلاطون مقتنع ، في « الجمهورية » ، بان الرجال يستطيعون بلوغ الرؤية العقلانية التي تعطي من يملكها الحق في حكم من يفتقر اليها . وهو يقدر أن الطريقة الوحيدة لانجاز العدالة السياسية هي اعطاءالرجال الكاملي الحكمة والعقل السلطة المطلقة: فيجب أن يصبح الفلاسفة ملوكا. والتغييرات المؤسساتية محتقرة لانها غير ناجعة ، ولا توجد ، في الدولة العادلة بصورة مثالية ، مراقبات مستقلة على الحراس . ولأفلاطون ثقة بالطبيعة البشرية بما فيه الكفاية من اجل التفكير بأن مثل هذا النظام يستطيع العمل . وهو يرى موقع قوى الفساد في المطامح الفردية ، والخاصة ، وحدها ، وليس في السلطة .

وفيما بعد ، تبقى نظرية إفلاطون السياسية على هذا المقدار من المثالية ومن البعد عن التطبيقات المشخصة ، ولكنها تتضمن تغييرين رئيسيين . الأول هو فقدان الثقة في ان الافراد يمكن أن يصبحوا عادلين آليا وفي أن يسند اليهم ، على هذا النحو ، الحكم المطلق. وهو يقول ، في « السياسة » ، انه في حين يستطيع اختصاصي ما ، طبيب مثلا ، ان يرفض وصفاته الخاصة ، فيجب ، في غياب الطبيب ، الالتزام بما يصفه . وفي انتظار قدوم الملك ــ الفيلسوف الذي يستطيع ان يحكم دون قوانين بسبب معرفته ، نحن في حال أفضل مع وجود قوانين .

وهذا ما يعبر عن تنازل هام . فالوجه المغري للفكرة القائلة انالحكم فن يقوم على المعرفة يأتي من كون من يملك هذه الصفة يستطيع ان يتغلب على كل موقف بصورة سلطوية ، ولكنها شخصية ومرنة . والقوانين ، بالتباين مع ذلك ، عامة بالضرورة وتطبق ، آليا ، على

حالات غير متشابهة . وافلاطون يسخر ، في كتاب « السياسة » نفسه، من الفكرة البيروقراطية القائلة أن تعليم الطب وفنون أخرى يمكن ان يجري من خلال قواعد مكتوبة في كتب . ومع ذلك ، فهو يأخذ ، الآن ، هذا « الفرض السيء » ماخذ الجد . ان الوصفة الطبية لا تتكيف مع الحاجة المتغيرة تكيف الطبيب ، ولكننا اذا كنا في عالم دون طبيب ، فاما ان نسعى الى التقرب من معرفته الى أقصى حد ممكن ، وهو أفضل من لا شيء ، واما ان يتوقف القرار على السياق الخالص . وعند الوصول الى هذه النتيجة ، يرى افلاطون اهتمامه بمثل الحاكم الفيلسوف الأعلى يضعف. وانشغاله الأساسي ينصب على معرفته ما اذا كانت الدول تحترم القوانين أم لا تحترمها . فاذا تطابقت دولة ما مع قوانينها ، فان الملكية هي أفضل شكل للحكومة . والحل الأدنى منها ، مباشرة ، هو حكومة أقلية . وحكومة الاغلبية هي الأسوأ. الا ان قاعدة الاغلبية هي الافضل ، اذا كانت الدولة لا تحترم قوانينها ، لأنها الاقل مواتاة لضروب التعسف. ويأتي ، بعد ذلك ، قانون الاقلية ، وتكون الملكية ، اذ ذاك ، أسوأ أشكال الحكومة . وهكذا ، فان وجهة نظر افلاطون التأملية حول مزايا أشكال الحكومة المتنوعة براغماتية ومستندة الى العقل .

ان القوانين لكمة ، اذن ، بسبب عموميتها ولكنها ، على الأقل ، نتاج الفكر العقلاني واطاعتها هي تقريب لنا ، الى أقصى حد ممكن ، من دولة تدار بصورة مستقرة وعقلانية . وبالفعل ، فان أفلاطون يصل، في مؤلفاته المتاخرة ، الى الهوس ، نوعا ما ، بالاستقرار والسلطة اللذين يمكن للقوانين أن تجلبهما .ومؤلفه الاخير ، « القوانين » يرسم صورة دولة مثالية تتولى ، فيها ، القوانين كل تفصيل من تفاصيل الحياة (كلمة Normoi اليونانية تغطي انواعا عديدة من الانظمة ، كما تغطي القوانين) . والقوانين تصاغ ، في نهاية المطاف ، من جانب الحكماء الذين يؤلفون ، الآن ، المجلس الليلي (الذي يعيد ، من بين أعمال أخرى ، تربية الملحدين او يصفيهم) . الا انه ليس للمجلس سوى صلة بعيدة بوظيفة الحكماء في الدولة . فالدولة التي تكون ، فيها ، كل مظاهر الحياة ، من

الولادة الى مراسم الدفن ، منظمة تنظيما حازما لا تدع مكانا لفن الحكم . وينجم عن ذلك مجتمع قمعي وسلطوي ، على الرغم من أنه اشد اتصافا بالمساواة من « الجمهورية » . ويجد الافراد ، في القوانين العديدة ، ضمانات ضد فعالية حكامهم . وفضلا عن ذلك فان افلاطون تغلب على نفوره من البيروقراطية (التي تعيق ممارسة الكفاءة) الى درجة يتبع ، معها ، ممارسة الديمقراطية الاثينية التي تقوم على تعيين عدد كبير من الموظفين الذين يراقبون ، باستمرار ، موظفين آخرين .

وهكذا يصل افلاطون الى عكس ما يلح عليه : ان الرؤية العقلانية هي الافضل ، ولكنها يجب ان تأخذ المكان الثاني بالنسبة للحكمةالجماعية التي تعبر عن نفسها في القوانين ، وان تتدخل ، بصورة غير مباشرة ، من خلال هذه القوانين . وتصبح الفضيلة الحاسمة للمواطن الجيد هي ضبط الذات الضروري لاطاعة القوانين في كل ظروف الحياة . وفي ذلك تراجع عن التفاؤل السابق المتصل بامكانات الطبيعة البشرية . فهناكعدد من أحكام القوانين معروفة بقسوتها وتكشف عن نظرة تشاؤمية الى الكائنات البشرية . الا أن مقاربته أكثر اعتدالا وتدخل ، في كل مكان ، تسويات وتعترف بتنوع حاجاتنا . وافلاطون يواجه هنا ، لاول مرة ، تعقيد المسائل السياسية بدلا من أن ينكرها .

والتغيير الرئيسي الثاني في فكر افلاطون هو اهتمامه الجديد بالمنظمات السياسية المشخصة عبر التاريخ . فبدلا من تصورات قبلية حول التنظيم السياسي المثالي ، يلتفت افلاطون الى الماضي وكتاب « السياسة » يلجأ الى اسطورة « العصر الذهبي » ليساعد على تعريف فن ادارة الدولة (انها ، باعتراف الجميع ، صيغة غريبة الى اقصى الحدود لهذه الاسطورة تقول ان الحياة كانت كاملة في الماضي . والعصر الذهبي مقلوب مضبوط لعصرنا الى درجة أن البشر يعيشون حياتهم بالمقلوب ، من اللحد الى المهد) . و « الكريتي » ، وهو كتاب فاتن وغير مكتمل ، يحول اسطورة الاطلانطيد الى نوع من الخيال التاريخي مختلف جدا حول الاطلانطيد واثينا القديمة ، مع مضامين اخلاقية . وهذه

الاسقاطات للدولة المثالية في الماضي كيفية، معقدة وصعبة التفسير غالبا . والكتاب الثالث من « القوانين » بعمق ، دون مداورة ، ما قبل التاريخ والتاريخ منذ الطوفان حتى زمانه ليلح على خصائص الدولة المثالية .

ان التاريخ الذي كتبه افلاطون غير جدير بالثقة . فهو اصطفائي ومتميز بموجب نظريته . ولكنه يسجل قطيعة حاسمة مع مقاربة « الجمهورية » . فيجب على السياسي ، بعد الآن ، أن يستخلص النجاح من ضروب النجاح والفشل والسياسة للماضي التي يبينها لنا التاريخ . والدرس الاساسي الذي نجده فيه هو أن المدن تعاني من زوال الاخلاق اذا تخلت عن قوانينها الاصيلة وان شكلا «مختلطا » من الحكم ينتج الاستقرار ، في حين ان الاشكال القصوى للقمع والفساد تقود الى عدم الاستقرار . ان المنهج والنتائج تبشر بارسطو الذي يلح على الامن الذي تجلبه مؤسسات جيدة والذي يقيم نظريته السياسية على فحص مفصل لكيفية نمو الدول في الماضي . والفرق الكبير بين المقاربتين يقوم على ان افلاطون ليس مهتما اهتمام ارسطو بجمع وقائع عديدة وفهمها فهما صحيحا قبل بناء نظرية .

الاقتصاد السياسي الكلاسيكي

ينطبق هذا المصطلح على النظريات الاقتصادية التي ظهرت بين نهاية القرن الثامن عشر ومنتصف القرن التاسع عشر . وعلى الرغم من انه يمكن ايجاد اسهامات هامة في هذا التيار في اعمال سابقة لريشار كانتيون ودافيد هيوم ، فان مؤلف آدم سميث « ابحاث في ثروة الامم واسبابها » (١٧٧٦) ، يعد ، عامة ، بداية هذا التيار الفكري . ويجب أن نذكر بين اكثر المؤلفين تمثيلا لهذا التيار مالتوس وريكاردو وماك كولوش وجيمس ميل وجون ستيورات ميل وعالم الاقتصاد الفرنسي ج. ب . ساي . وقد لعب « نادي السياسة الاقتصادية » المؤسس عام ١٨٢١ و « مجلة ادنبرة » دورا هاما في نشر افكارهم ويمكن ، ايضا ، ان يقال ، بصورة ما ، ان الفكر الاقتصادي لكارل ماركس يتخذ موقعه ضمن التقليد الكلاسيكي .

ان اصل الاقتصاد السياسي الكلاسيكي مطبوع بمهاجمات سميث للمركنتيلية وباطروحة كفاية « نظام حريةطبيعية». وهو يعارض تدخل الدولة الذي يبشر به المركنتيليون لانه يحد من الانتشار في الاسواق الخارجية ويمنع استخدام تقسيم العمل استخداما كاملا ويعيق ، بالتالي ، النمو الاقتصادي . ويتوقف النمو ، أيضا ، على التناسب بين العمل الانتاجي والعمل غير الانتاجي . ويميز سميث بين العمل الذي ينتج الخيرات المادية وذاك الذي يستهلك على صورة خدمات . والاعتدال يخفض المقدار المنفق في خدمات شخصية ويزيد راس المال الجاهز لتمويل الاستعمال في فعاليات مطبوعة بتقسيم العمل . وتراكم رأس المال في اقتصاد في حالة نمو يسمح ، في راي سميث ، برفع الاجور ، وهي سيرورة يقرها علماء اقتصاد كلاسيكيون آخرون . فهو يرى ، فعلا ، ان الاجور المرتفعة تحرض على الانتاج بصورة ناجعة .

والمسألة الاقتصادية الكبرى ، بالنسبة لسميث والتقليدالكلاسيكي هي المعركة لاستخراج الثروة من الطبيعة وكفاية العمل ، في هذا الصراع ، متحولة ستراتيجية . ونظرية القيمة ــ العمل التي تقول ان العمل ، والعمل وحده ، هو المصدر الحقيقي للقيمة والتي تفسر ، الى حد بعيد ، الاسعار النسبية هي مركبة مركزية لمفاهيم علماء الاقتصاد الكلاسيكيين .

وكانت النصيحة المعطاة لرجال الدولة من جانب علماء الاقتصاد هؤلاء ، عامة ، هي الغاء التدخل العام . ونقد سميث للانظمة التضييقية حول الاحتكارات والرسوم الجمركية والتعلم مارس تأثيرا في السياسة الاقتصادية الانكليزية في اتجاه حرية العمل والليبرالية ، على الصعيد الداخلي (قانون الفقراء لعام ١٨٤٤) كما على الصعيد الخارجي (التخلي عن قوانين الحبوب عام ١٨٤٦) . ويبين دفاع ريكاردو عن التسامح الديني وحرية الصحافة والاصلاحات البرلمانية ، أمام البرلمان ، ان قيم الاقتصاد السياسي مرتبطة ارتباطا وثيقا بقيم التقليد الليبرالي للفردية والتسامح والحد من تدخل الدولة .

ولكن الاقتصاد السياسي الكلاسيكي لم يبين حرية العمل بصورة مذهبية . فعلماء الاقتصاد هؤلاء أقرب الى ان يكونوا اصحاب مقاربة نفعية منهم الى ان يكونوا مدافعين عن مبدأ الحقوق الطبيعية ، وهم مستعدون ، حين يبدو ذلك مرغوبا فيه ، للمناداة بالتدخل العام . وهكذا يكتب ماك كولوش : « ويمكن الوثوق بحرية العمل في بعض الامور. الا أن ذلك غير قابل ، كليا ، للتطبيق على عدد أكبر من الحالات » ويضمّن بعض هؤلاء العلماء فعاليات الدولة حماية الصناعات الجديدة وقوانين عمل الاطفال ومساعدة المعوقين او العمال المسنين والتعليم العام وتدابير لتحسين الصحة العامة . ونظرا لهذه القائمة الطويلة (التي غالبا ما تختلف من مؤلف الى آخر) وصفهم بعض المعلقين بانهم اصلاحيون .

واستمر النمو الاقتصادي في الوقوع في مركز الفكر الكلاسيكي بعد سميث . واذا كان سميث متفائلا نسبيا ، فان مالتوس (١٧٦٦ ـ ١٨٣٤) هو اشهر المؤلفين الذين يعبرون عن وجهة نظر تشاؤمية . فهو يسعى ، في كتابه « بحث في مبدأ السكان » (١٧٩٨) ، الى النضال ضد الفكرة القائلة ان البؤس هو محصلة المؤسسات البشرية ، ولاسيما الملكية الخاصة . فهو يسعى الى البرهان على أن السكان ينزعون الى التزايد وفق سلسلة هندسية ، في حين أن الموارد الزراعية لاتزيد الا وفق سلسلة حسابية . ونتيجة للانحراف الناجم عن ذلك ، يجب الحد من زيادة السكان ـ سواء أكان ذلك بالحد من الولادات أم بالوفيات (وفيات الاطفال مثلا) ام ، أخيرا ، بتأخير الزواج .

ويرى مالتوس أن الأجور تنزع الى الوقوع في مستوى الكفاف ، وان ارتفاعات الاجر سرعان ما تلغى بتأثير تزايد السكان . وكان يؤكد ان قوانين الفقراء « تشجع تزايد السكان دون أن تقدم وسائل زيادة الامكانيات الغذائية لتغذيتهم » . ويرى مالتوس ، أخيرا ، انه يجب تشجيع الزراعة اكثر من تشجيع الصناعة وانه يجب انشاء تربية عامة لتحريض الفقراء على مزيد من الاخلاق . ويخفض مالتوس من تقدير

قدرة السكان على خفض حجم الاسر لتحسين مستوى حياتهم وقابلية تقدم الزراعة لزيادة الموارد الغذائية .

ويعبر مالتوس عن تحفظات اخرى على امكانية نمو مستمر . وهو يتساءل ، في كتابه « مبادىء الاقتصاد السياسي » (١٨٢٠) ، حول الادخار والاستثمار . ويدافع مالتوس عن الفكرة القائلة ان من الممكن ان يسبب الادخار انتاجا اعلى على مستوى الاستهلاك وان وفرة المنتجات في السوق يمكن أن تسبب ازمة اقتصادية . وهو يشك في كون استهلاك طبقة العمال يزيد ، آليا ، في سرعة زيادة قدرات المجتمع على الاستثمار وزيادة الانتاج . ويرى مالتوس انه لا يمكن المحافظة على مستوى الاستثمار اللازم للعمالة الكاملة وان المستوى الواقعي للاستثمار قد لا يسمح بهذه العمالة الكاملة .

واهم علماء الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ، بعد سميث ، هو ريكاردو (١٧٧٧ ـ ١٨٢٣) . وقد اثرى ريكاردو في البورصة ثم انسحب من الاعمال وانتخب عضوا في البرلمان عام ١٨١٩ . ومؤلفه الرئيسي « مبادىء الاقتصاد السياسي والرسوم » (١٨١٧) ، يدخل في التحليل الاقتصادي قوة المحاكمة الاستنتاجية انطلاقا من اصغر عدد ممكن من الفرضيات . وكانت هناك فكرة منتشرة ، في ذاك العصر ، تقوم على التفكير في أن الاستثمار سيتضاءل الى مستوى من الضعف يتوقف معه النمو . وسمي هذا الاقتصاد دون نمو « حالة التوقف » . وقد استعمل ريكاردو الخوف من هذا الوضع في نقده الشهير لقوانين القمح . وكانت هذه القوانين قد وضعت رسوما جمركية على القمح المستورد ، وهو ما كان يتيح ضمان اسعار مرتفعة للقمح الانكليزي . وريكاردو يبين ان الاسعار المنخفضة للمنتجات الزراعية هي ، وحدها ، التي تسمح بتجنيب انكلترا الوصول بسرعة الى حالة التوقف . ومحاكمة ريكاردو تستند الى مبدأ المردودات المتناقصة للارض . فمن أجل تغذية سكان متزايدي العدد ، يجب زراعة أراض متناقصة الخصوبة . ونتيجة لذلك يتم الحصول ، باستخدام الكمية نفسها من راس المال والعمل ، على

أنتاج متزايد الضعف . ويتزايد ، من جـراء ذلك ، الريع المخصص لاخصب الاراضي، في حين تزيد أسعار المنتجاتالزراعية بصورة موازية. وعند ذلك ، ستزيد الاجور لان العمال سيحتاجون الى مداخيل أعلى لشراء المنتجات التي تؤمن معيشتهم . وبما أن الربح هو النصيب الذي يبقى من الانتاج بعد اقتطاع الريع والاجور ، فان الارباح تنخفض . والحد من استيراد قمح رخيص وارد من الخارج يرغم انكلترا على زراعة اراض قليلة الخصوبة ويرجع ، على هذا النحو ، هبوط الارباح . ويصوغ ريكاردو ، فيما يتعلق بالتجارة الدولية ، قانون التكاليف المقارنة الذي يوضح مزايا التبادل الحر اكثر مما اوضحهـا آدم سـميث . وتستقرىء تحليلات ريكاردو نقدا لملاكي الاراضي (الذين يعدهم غير منتجين) . فريكاردو يرى أن مصلحة ملاكي الاراضي تعارض مصالح الطبقات الاجتماعية الاخرى ، وهذا تأكيد لا يصدق في بلد اعتبر ، فيه، ملاكو الاراضي ، دائما ، ممثلي المصلحة العامة للامة . ويقبل ريكاردو قانون ج.ب. ساي الذي يقول ان طلب النتاج يزيد بالايقاع ، نفسه ، الذي يزيد ، به ، الانتاج ليبين ان فائض الانتاج مستحيل . فالعمالـة الكاملة هي الوضع الطبيعي لاقتصاد تنافسي .

وآخر مؤلف كلاسيكي رئيسي هو كتاب ج.س. ميل « مبـادىء الاقتصاد السياسي » (١٨٤٨) ، وهو انجيل علماء الاقتصاد دون منازع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . ومبادىء ميل معروفة بصورة خاصة لكونها ميزت بين مـا يتصل بالانتاج ويخضع لقوانين طبيعيـة والتوزيع المرتبط بالمؤسسات والقابل للتاثر بالاشخاص . ويسمح هذا التمييز لميل بادخال امكانياتاعادة تنظيم للاقتصاد واصلاحات اقتصادية وهو موضوع يشغله كثيرا . والاصلاحات التي تبدو لـه الاهم تتصل بتربية طبقة العمال واقامة تخطيط اسري . ويرى ميل ان النقابات تستطيع ان تلعب دورا في تحسين شروط حياة العمل . وقد وسع ، في البداية ، الفكرة التقليدية التي تقول ان النقابات تمنع ارباب العمل من الاتفاق فيما بينهم لدفع اجور ادنى من سعر السوق . وتنكر ، فيمـا

بعد ، محللا هذه النقطة ، لنظرية صندوق الاجور التي تقول ان المقدار الكلي للاجور التي يمكن دفعها للعمال محدد بالنتائج السابقة للاقتصاد. وكانت هذه الفكرة تطرح بصورة شائعة لبيان أن زيادة اجور مجموعة من العمال لا يمكن ان تتم الا على حساب مجموعة اخرى منهم . ورفض فكرة صناديق الاجور كان يعني انه يمكن تصور حصول النقابات على زيادات للاجور بارغامها أرباب العمل على ان يدفعوا للعمال مبالغ كانت مخصصة لاستهلاك الملاكين أو لادخارهم . واهتمامه بالعمال يقوده ، ايضا ، الى أن يؤكد ان اعتماد آلات جديدة يلحق الضرر بالعمال . وان على الحكومة أن تجد الوسيلة لابطاء سيرورة المكننة . وطروحات ميل لصالح مساعدة للملاك الزراعي الصغير أو للعامل الذي يخلق مشروعه ، وكذلك الزيادة من قيمة حالة التوقف ، هي ايضا ، أكثر تمييزا لفكره . ان ميل يرفع من قيمة حالة التوقف بقدر ما يمكن أن تقود الى « ان لا يكون هناك فقير في حين لا يرغب احد في أن يكون غنيا » . وكان يرى ان حالة التوقف ستطبع نهاية صراع الانسان ضد الطبيعة وتسمح بضروب تقدم اخلاقي عظيمة . وارتياب ميل العام بالدولة ، واعترافه ايضا بوجود حالات تبرر تدخلها ، والحاجة على التوافق الضروري بين الاصلاحات المتبناة والمقتضيات الاقتصادية تجعل منه ممثلا كاملا للاقتصاد السياسي الكلاسيكي .

الاقطاعيــة

تقوم الاقطاعية ، كمفهوم سياسي ، على العلاقات المتبادلة بين السيد واتباعه . ان السيد يمنح تابعه ، لقاء مساعدة عسكرية وخدمات اخرى ، اقطاعة يمكن أن تكون ملكية عقارية ستكون له ، عليها ، سلطة معينة . وتتضمن الاقطاعية مدلولي الالتزامات والولاء القائمة على صلات شخصية وتسلسلية لا وجود للمساواة الحقوقية فيها ، ولكن الشرف هو دافعها الرئيسي . ويقدر ، عامة ، ان الاقطاعية نمت بعد تقاسم امبرطورية شارلمان ، في البرهة التي كان يجب على الغرب ،

فيها ، ان يقاوم هجمات الفايكنغ والمجر . وقد فوضت السلطات التي كانت تتولاها ، في السابق ، السلطة المركزية وحكومتها ألى اقطاعيين يرون أن هذه الوظائف خاصة وتشكل حقوقا يستخلصون منها أرباحا ومرتبطة بالارض . وتقع الاراضي ومناصب الاكليروس تحت سلطةالسيد الذي يدرك بوصفه حاميا .

التوسر (لويس)

(١٩١٨ ـ ١٩٩١)

فيلسوف ماركسي فرنسي . ان سلسلة الابحاث التي كتبها التوسر خلال الستينات حملت اليه شهرة دولية وتركت أثرا دائما في الفكر الماركسي الغربي . وهذا النفوذ يفسر ، خاصة ، بكونه الح على الصفة العلمية لنظرية ماركس وعلى نضجها أمام الاتجاهات ـ المتزايدة الاهمية في تلك الفترة ـ الى ترجيح الوجوه الانسانية والهيغلية في عمل هذا المفكر (راجع الماركسية) .

ويؤكد آلتوسر أن هناك « قطيعة ابستيمولوجية » بين انسانية كتابات ماركس الاولى المركزة على مدلول الضياع ومفاهيم المادية التاريخية التي أنضجها ماركس وهذبها انطلاقا من عام ١٨٤٥ . وبعبارة اخرى ، أن هناك فرقا جذريا ، نوعيا ، يفصل العلم المادي للتاريخ الذي هو على أهبة الولادة عن الايديولوجية التي سبقته . وعلى الرغم من بعض الاتصالات التفصيلية فان لكل ايديولوجية « اشكالية » متميزة ـ وهي مصطلح التوسر للدلالة على البنية المنظرية الكامنة . ويقول التوسر ان « الاشكالية » والمفاهيم المرتبطة بها تشتق من فلسفة جديدة دشنها ماركس بالاتفاق مع النظرية العلمية التاريخ . وهذه الفلسفة ، وهي في جوهرها نظرية للمعرفة ، نظرية اختبارية لا تمثل المعرفةكعلاقة بين ادراك الفرد وموضوع خارجي ، بل تمثلها ، اكثر من ذلك ، بوصفها نمط انتاج أو « ممارسة » تؤثر ، فيها ، وسائل الانتاج النظرية فيالمواد

النظرية الخام لانتاج نتاج نظري ـ اذ تجري جملة السيرورة ، كما يقول التوسر « كاملة في الفكر » . وهذا التصور للممارسة ليس مقصورا على المعرفة أو على العلم. فكل مستويات الواقع الاجتماعي ـ الاقتصادي السياسي ، الايديولوجية ـ مبنية بصورة مماثلة ، بوسائل انتاجها ومنتجاتها . والمجتمع هو تركيب هذه الممارسات المتميزة ، بنية معقدة من طبقات ومستويات « عالية التحديد » بسبب تعدد الاسباب العاملة في صميمها . وليس الاقتصاد محددا الا « في نهاية المطاف » . وسببية هذه البنية الاجمالية وبناها المكونة المنطقية هي التي تعمل في التاريخ وتنسق ادعاءات الفرد البشري لأي تدخل حقيقي في السيرورة . ويؤكد التوسر ان الماركسية ، في الواقع ، « مناقضة نظرية للانسانية » . وهو ينكر وجود طبيعة او جوهر بشري عمومي .

وقد حرض عمل التوسر تصحيحا سليما للمفاهيم التي كانت سائدة في النقاش بين الماركسيين . فاذا كان لأفكار ماركس أهمية عميقة ودائمة ، فذلك ، جزئيا على الاقل ، بفضل محتواها النظري أو المعرفي، استنادا الى التاريخ . وبين موضوعات كتابات شباب ماركس والمادية التاريخية في سن النضج ، تقع سلسلة من التغيرات الهامة ، من الطفرات والتحديدات . وقد اقترف التوسر بعض ضروب التحيز . فبعض تاكيداته غريب عن فكر ماركس الذي يستبعد منه ، بالمقابل ، مفاهيم واضحة كمفهوم الطبيعة البشرية . وفضلا عن ذلك ، ففي حين يلح التوسر على الطابع المادي لفكر ماركس ، تكون فلسفة الممارسة التي أنضجها مطبوعة بميتافيزياء تأملية ومثالية ما .

الامبريالية

مدلول الامبريالية يغطي عدة معان . فيمكن ان يدل على نظام سيطرة سياسية واستغلال اقتصادي على نطاق العالم ، او على سياسة ترمي الى الدفاع عن امبرطورية ما أو توسيعها ، او ، ايضا ـ وهو المعنى الاصلي ـ ، على ايديولوجية تنادي بطموحات امبرطورية او ،

اخيرا ، على افعال عدوانية فردية . ان كل هذه المعاني تستند الى وجوه مختلفة لسيرورة تاريخية معقدة بلغت ذروتها في النصف الاول من القرن العشرين حين توصلت مجموعة صغيرة من الدول الى السيطرة على القسم الاعظم من العالم بالغزو العسكري المتفاوت في صفته المباشرة او بضغوط اقتصادية .

والماركسيون هم ، على وجه الخصوص (راجع الماركسية) ، الذين درسوا الامبريالية . وقد اقترحوا سلسلة من التفسيرات النظرية التي تشترك في انها تعد الراسمالية المنشأ الاساسي للامبريالية وتختلف اختلافا واسعا حول ما بقي . وهم يفسرون ، عامة ، الامبريالية بحدود المصلحة الاقتصادية لراس المال الخاص ولكنهم يغفلون ، عموما ، تفسير كيف تتوصل المصالح الخاصة الى ضمان دعم الدولة . ويطرح بعض المؤلفين غير الماركسيين تفسيرات غير اقتصادية ، ويرى آخرون عدم امكان وجود اي تفسير عام . وبالفعل ، فمن المشكوك فيه أن تستطيع نظرية واحدة استيعاب كلية الراسمالية الحديثة في كل تنوعاتها التاريخية .

وقد سعى المنظرون الماركسيون « الكلاسيكيون » ، في بداية القرن العشرين ، الى تفسير انبثاق خصومات داخلية بين الدول الامبريالية وصعود القومية المحاربة اللذين ميزا تلك الفترة . ولم يهتموا كثيرا بالفترات السابقة وبنتائج السيطرة الامبريالية على الشعوب المغزوة . والتفسير الرئيسي للخصومات بين الدول هو ، في راي هيلفردينغ وبوخارين ، نمو الاحتكارات . فالاحتكارات القومية المرتبطة بالمصارف تسعى الى حماية ذاتها من الخصوم الاجانب بحواجز جمركية وتشجع سياسة غزو لتزيد أسواقها . ويؤرخ لينين بدايات الامبريالية ، « المرحلة العليا للراسمالية » ، بحوالي عام ١٩٠٠ . وهو يفصّل في حجج هيلفردينغ وهوبسون الذي يرى أن فوائض راس المال يجب ان تستثمر في المستعمرات لان الاسواق الداخلية محدودة بفقر الجماهير .

ان هذه النظريات في الامبريالية تفسر ، في احسن الاحوال ، طورا من تاريخ الامبريالية ولا نرى كيف يمكنها تفسير الافول التالي للامبرطوريات المنشأة او توقف الخصومات بين الدول الامبريالية (الا اذا اعتبرنا الاتحاد السوفياتي دولة امبريالية) . واساسها الحدثي واه جدا بقدر ما كانت الاحتكارات في الواقع ، حوالي ١٩٠٠ ، اقل عددا بكثير مما كان يدعيه الماركسيون وبقدر ما لم تكن المستعمرات تمثل سوى جزء ضعيف من صادرات الدول الامبريالية واستثماراتها .

وبالمقابل ، يركز مؤلفون معاصرون كثيرون على الاصول التاريخية لضروب التأخر التكنولوجي والاقتصادي في العالم الثالث . ويقول منظرو « التبعية » ان الراسمالية نمت منذ القرن الخامس عشر ، على النطاق العالمي ، حسب مخطط يستغل « المركز » فيه « المحيط » . والمركز ينمو اقتصاديا في حين يعاني المحيط من «نمو تخلف» . ان فرنك، مثلا ، يرى أنه ليس للقواعد الشكلية لحكم اقاليم الامبرطورية اي مدى عمليا . فالمركز يستطيع ، دائما ، ان يجد متعاونين يحكمون باسمه ولمصلحته . الا ان نظرية التبعية لا تتوصل الى تفسير لماذا عرفت بعض مناطق المحيط نموا سريعا لم تعرفه اخرى .

وهناك تيار ثالث بين الماركسيين يستند الى مقال لماركس حول الهند (١٨٣٥) . ويدعي ماركس ، في هذا المقال ، انه اذا كانت النتيجة الفورية للسيطرة البريطانية على شبه القارة الهندية كارثيا ، فان هذه السيطرة ستؤدي ، بعد فترة ، الى اقلاع سيرورة نمو راسمالي . ويستعيد وارين هذه الاشكالية . فقد قال ان الامبريالية (« رائدة الراسمالية ») تطرح أسس نمو عام بعد الاستقلال . ويمكن انتقاد هذه النظرية ايضا لانها لا تفسر المصائر الشديدة التنوع لمختلف المناطق الخاضعة للامبريالية .

وتسعى الكتابات الماركسية حول « انماط الانتاج » الى تفسير تنوع تأثير الامبريالية في الكرة الارضية بالفروق بين الانظمة الاجتماعية

الاقتصادية التي جابهتها الراسمالية المتوسعة . وقد ركز بعض المؤرخ ين غير الماركسيين ، ولاسيما ر. ا. روبنسون و ج. ا. غالاغر ، ايضا ، على شروط المحيط مقدرين ان الدول الامبريالية كانت تغفل ممارسة ضبط غير رسمي ولكنها جابهت صراعات محلية وانتهت الى أن تكون مرغمة على فرض ادارة امبريالية ومباشرة لعدم وجود بديل للاستمرار . ان هذه النظريات هي الاحفل ، دون شك ، بالوعود من اجل تحليل الامبريالية ، لكنها لا تفسر القوى التي قادت الدول المركزية، احيانا ، الى التدخل في شؤون المحيط منذ الاصل . وتحليل الرأسمالية على طريقة ماركس (وشومبيتر) يقدم الحلقة الناقصة في هذا المخطط التفسيري : فالراسمالية تولد ، باستمرار ، تقدما اقتصاديا وتقنيا . وقد نشات ، اولا ، في أوروبا التي كسبت لهذا السبب ، سبقا حاسما. وفي الوقت نفسه ، ادى البحث عن اسواق جديدة ومنتجات غريبةومواد اولية بالقوى التجارية ، مدعومة من حكوماتها ، الى الالتفات نحو عالم أقل نموا . وقد اختلف نمط الدخول الامبريالي ، في كل مرة ، حسب الامكانيات وتكاليف مختلف الستراتيجيات الممكنة .

وقد اصبحت الادارة المباشرة ، بعد عام ١٩٤٥ ، باهظة التكاليف بسبب المقاومة الشعبية وغير مجدية لان الراسمالية كانت راسخة . وكان يمكن للتجارة والاستثمار أن يجريا دون ضبط سياسي مباشر . وقد تسارع نزع الاستعمار بسبب ضعف الدول الاستعمارية الاوروبية. ومارست الولايات المتحدة التي اصبحت الدولة المسيطرة سياسة تبادل حر (نسبي) وضبط غير رسمي بتقديمها المعونات للدول الصديقة ومعاقبة تلك التي لا تناسبها . ويمكن التساؤل عما اذا كان ذلك من شان « الامبريالية » . وكما في السابق ، فان مستقبل المحيط سيتوقف ، بصورة جوهرية ، على امكانياته النمائية . فبعض البلدان تنمو بسرعة وتبلغ استقلالا سياسيا فعليا ، في حين يبدو على دول اخرى انه يجب ان تبقى ضعيفة وتابعة ، في المستقبل المنظور على الاقل ..

انغلــز (فريدريك)

(١٨٢٠ ــ ١٨٩٥)

ماركسي الماني عاش معظم حياته في انكلترا . وقد ترك المدرسة ، وهو ابن أسرة ثرية من اصحاب المشاغل الالمان في رينانيا في سن السادسة عشرة ليعمل في مشروع الاسرة . واهتم بالليبرالية الدستورية والقومية المتمردة والادبية في الثلاثينات من القرن التاسع عشر . وقد نشر اشعارا في سن السابعة عشرة ، وغدا ، في سن الثامنة عشرة ، ناقدا اجتماعيا معروفا . وهو يندد ، في « رسائل فوبرتال » (١٨٣٩) ، بنفاق ملاكي منطقته الذين يدعون انهم مسيحيون طيبون ويعيشون ، في الواقع ، من الارباح التي يحققونها على حساب العمال ويشير الى العقر المهيمن والشروط الصحية الرديئة . ونشر انغلز ، بين عامي ١٨٣٩ و ١٨٤٢ ، حوالي خمسين من الكتابات القصيرة منها أبحاث في المساجلات السياسية والدينية والفلسفية التي كانت تجري في برلين حيث كان يؤدي خدمته العسكرية .

والتقى انغلز ماركس ، للمرة الاولى ، عام ١٨٤٢ قبل أن يسافر الى انكلترا بداعي الاعمال . واتصل انغلز ، في انكلترا ، باوساط الميثاقيين واجرى تحقيقا حول شروط الطبقة العاملة وباشر تاريخا للتصنيع الايكليزي وأرسل مقالة الى ماركس من أجل أن ينشرها في المانيا . وفي عام ١٨٤٤ ، ارتبط انغلز ، لدى عودته الى المانيا ، بماركس . وكتبا ، معا ، اهجية سياسية « الاسرة المقدسة » (١٨٤٥) وسافرا معا الى انكلترا واشتركا في كتابة « الايديولوجية الالمانية » . ودامت الصداقة بين ماركس وانغلز حتى وفاة ماركس عام ١٨٨٣ . واصبح انغلز منفذ وصية ماركس . وفضلا عن ذلك ، وعلى الرغم من ان انغلز كان يقدم نفسه على أنه مساعد ماركس ، فان عمله هو الذي يعد الماركسية الاكثر اكتمالا .

ويستند مؤلف انغلز الرئيسي ، « وضع الطبقة العاملة في انكلترا » (١٨٤٥) ، الى ملاحظة يقظة لمانشستر ولمقالات الصحف . ويعكس الكتاب تعاطفه مع ضحايا التصنيع وتعلقه ، على المستوى السياسي ، بالمبادىء الديمقراطية ويعكس ، أيضا ، تصوره الشيوعي الذي يرى ان الضبط الجماعي لوسائل الانتاج يجب أن يحل محل التشويش والفوضى وضروب عدم المساواة التي تسير جنبا الى جنب مع الانتاج الرأسمالي . وكتب انغلز وثيقتين لرابطة الشيوعيين التي انضم اليها مع ماركس عام ١٨٧٤ وباشر كتابه « البيان الشيوعي » الذي صدر باشراف ماركس بوصفه ناشرا ، وذلك قبل الثورات الليبرالية الاوروبية مباشرة . وعمل انغلز ، بعد ذلك ، مع ماركس في صحف في مدينة كولن . ونفى نفسه مع ماركس الى انكلترا حين عادت الانظمة المحافظة الى أوروبا بعد فشل الثورات . وفي بداية ١٨٥٠ ، كتب انغلز « حرب الفلاحين في المانيا » الذي يعالج الراديكالية الالمانية في نهاية القرون الوسطى والذي يريد بث رسالة تفاؤلية بعد فشل الثورات . ويقدم « الثورة والثورة المضادة » تفسيرا شيوعيا لضروب العصيان في تلك الفترة .

وعمل انغلز ، حتى عام ١٨٦٩ ، في مانشستر . وقد اعال اسرة ماركس خلال سنوات النفي في لندن ليسمح لكارل بكتابة « رأس المال » الذي نشرت صيغة أولى له ، عام ١٨٥٩ ، بعنوان « نقد الاقتصاد السياسي » واعاد انغلز قراءة المخطوطة بناء على طلب ماركس وبنى ، في مقالة ، الاطار الثقافي الذي وجهه بقية حياته . وفي هذه المقالة ، يعالج انغلز الفكرة الموجهة لكتاب ماركس الذي يقدمه على انه تصور « مادي للتاريخ » . ومن اجل تفسير كيف يمكن تطبيق ذلك التصور المادي للتاريخ على الاوضاع التاريخية ، يستعمل انغلز ثلاثة تمييزات ستعود الى الظهور في مؤلفاته اللاحقة : المنطق الهيغلي (دون مثاليته) مقابل ميتافيزيك المقولات الثابتة ، دياالكتيكية ماركس مقابل دياالكتيكية هيغل والمنهج التاريخي مقابل منهج المنطق الزمني . ويقدر انغلز ان الاحداث التاريخية تنجم عن دوافع يربطها بتطور الفعالية الاقتصادية .

وأهم مؤلفات انغلز هو « انتي ديورينغ » المنشور عام ١٨٧٨ في المانيا ، وكان ديورينغ قد اقترح نظاما اشتراكيا عده انصار ماركس داخل الحزب الاشتراكي الالماني مهددا . وهكذا كلف انغلز بدحض اطروحات ديورينغ بمعارضتها باشتراكية علمية مشتقة من الديالكتيكية قائمة على اكتشافين لماركس ـ التصور المادي للتاريخ و «سر الانتاج الراسمالي» فضل القيمة » .

وتشتق ديالكتيكية انغلز من المنطق الهيغلي الذي يستند الى القوانين العمومية الثلاثة للطبيعة والتاريخ والفكر . وهذه القوانين ، تداخل الاضداد ، أو الطباقات ووحدتها ، وتحول الكيف الى كم والعكس ونفي النفي . ويرى انغلز أن هذه القوانين هي التمثيل المضبوط لكل السيرورات التي نجدها في الكون بما فيها التطور ونمو البشرية ومنطق الفكر البشري وسيروورته . وهو يفترض ، مسبقا ، الحركة والتغير والنمو والتناقض في كل هذه الظواهر ، ويرى ان مفاهيمنا يجب أن تعكس كل ذلك ، اي انها يجب أن لا تكون ثابتة . ويدافع انغلز في « انتي ديورينغ » عن نظرات ماركس الاقتصادية . ومقتطفات كتابه التي نشرت بالالمانية والانكليزية والفرنسية بين عامي ١٨٨٠ و ١٨٩٢ تحت عنوان « الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية » كسبت ألوف المنضمين الى الماركسية . وبعد وفاة ماركس ، كتب انغلز مقدمتين جديدتين لكتابي « انتي ديورينغ» و « الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية » تعرضان ، كما قال انغلز آنذاك ، « المنهج الديالكتيكي ورؤية العالم الشيوعي الذي كافحنا ، ماركس وأنا ، من اجله » (تأكيد لم يدل به في حياة ماركس) .

ويطبق انغلز المنهج الديالكتيكي على الانتروبولوجيا في « اصل الاسرة والملكية الخاصة والدولة » (١٨٨٤) . وهو يدخل ، فيه ، فكرة الاصطفاء الطبيعي الداروينية كما يدركها ، مقدرا انها تتوافق مع المادية التاريخية.

وفضلا عن ذلك ، يرى انغلز أن وضع المرأة قد تدهور مع نهاية الجماعات البيتية الشيوعية وحلول الملكية الخاصة ووحدانية الزوج الحديثة والاسرة البطريركية . وفي عام ۱۸۸۸ ، طبق ، في « لودفيـــغ فيورباخ ونهاية الفلســفة الكلاســيكية الالمانيــة » الديالكتيكية على المنطــق والايستيمولوجيا وتاريخ المجتمع . وفي كتاب « ديالكتيكية الطبيعة » ، وهو كتاب نشر متأخرا بعد وفاته يرى أن العلم اثبت الديالكتيكية وانها توفر المعيار الاسمى للمنهج العلمي .

وقد انتقد التصور المادي للتاريخ الذي صاغه انغلز على نطاق واسع. فهو يحدد ، في احدى محاولاته للتصريح بتحطيله ، ان « العنصر المحــدد للانتاج ، في نهاية المطاف ، هو الانتاج .. على الرغم من ان مختلف عناصر البنية الفوقية .. الســياسية والحقوقية والنظرية والفلسفية والتصورات الدينية ... تمارس تأثيرا » . ان انغلز يضعف ماديته التاريخية الــى نقطة قد تجعلها تافهة لكثرة ما يلح على تفاعل مختلف العناصر .

وقد نشر انغلز الكتابين الثاني والثالث من « راس المال » بعد وفاة ماركس ، وهو مؤلف ما يقرب من عشرين من المقدمات والمداخل لطبعات جديدة من مؤلفاته . وقد راسل ماركس طيلة حياته ، وكان أول مترجم لحياته ، وتفسيره لعمل ماركس غدا نوعا من العقيدة . وانغلز هو الذي ندين له بصيغ مثل « التفسير المادي للتاريخ » ، « المادية التاريخية » و «الوعي الزائف» ، وهذا الاخير يتصل بمحاولته تعريف الايديولوجية. وتؤلف كتابات انغلز اساس المادية التاريخية التي كانت احد عنــاصر الفلسفة والعلم في الاتحاد السوفياتي . وعلى الرغم من ان انغلز كان ، هو نفسه ، مقتنعا بأن تصوراته كانت متفقة مع تصورات ماركس اولا تقدم سوى تكملات وتلوينات لهذه الاخيرة ، فان بعض المعلقين سجلوا تناقضات بين تحليلات كل منهما . والذين يسلمون بتأكيد انغلز حول تعاونه الوثيق مع ماركس يعانون ، اليوم ، بعض الصعوبات في ايجــاد حجــج لهذه الاطروحــة .

اورتيغا اي غاسيت
(١٨٨٣ ـ ١٩٥٥)

فيلسوف اسباني اشتهر ، خاصة ، بكتابه « ثورة الجماهير » (١٩٢٩) الذي يحلل المجتمع الجماهيري .

اوغسطين (القديس)
(٣٥٤ ـ ٤٣٠)

اسقف ايبون ولاهوتي . ولد في نوميديا (الجزائر الحالية) وتعلم البلاغة اللاتينية في شمال افريقيا ، اولا ، ثم في روما . وعلم ، بعد ذلك ، البلاغة والتقى القديس امبرواز اسقف ميلانو . وابتعد ، اذ ذاك ، عن المانوية ، الديانة الاثينية التي كانت قد اجتذبته في شبابه . ودرس الفلسفة الافلاطونية الجديدة بفضل ترجمات لاتينية واعتنق المسيحية لدى تجربة بلبلت كيانه .

وقد اعتنق الامبراطور قسطنطين ، خلال القرن الرابع ، المسيحية التي تحدت الدين الرسمي للامبراطورية حوالي عام ٣٨٠ ولم يقتصر الامر على انتهاء اضطهاد المسيحيين ، بل أن اعتناق روما للمسيحية ادى الى اعتبار الارادة الالهية جزءا لا يتجزا من مبادىء القرار الحكومي المدنية ، اذ شجعت الدولة نمو الكنيسة المؤسسة . وأصبحت الكنيسة، لا سيما كنيسة شمال افريقيا التي عاد اليها القديس اوغسطين ليصبح اسقف ايبون ، متزايدة الانخراط في الحياة السياسية والمدنية . وقد فرض القديس اوغسطين نفسه ، من خلال كتاباته اللاهوتية العديدة ، كواحد من المنظرين الرئيسيين للفكر السياسي المسيحي لعصر غروب الامبراطورية . وفي عام ٤١٠ نهبت روما من جانب البربري الاريك ، وشرع القديس اوغسطين في كتابه « مدينة الله » (٤١٣ ـ ٤٢٥) . وهو يرد على الهجمات ضد المسيحية التي ترى ان سقوط روما ناجم عن

لا مبالاة المسيحيين ببقاء الدولة . وينمي القديس اوغسطين ، في هذا الكتاب ، نظريات اساسية حول التاريخ والنعمة والقضاء وحرية الاختيار والجمهورية الحقيقية وواجبات المسيحيين حيال الدولة وعلاقة الكنيسة المؤسساتية بالحكومة الزمنية والصلات بين المسيحيين اعضاء مدينة الله على الارض . والبشر ايضا أعضاء المدينة البشرية وفكرة المدينتين ، مدينة الله ومدينة الانسان ، ستوجه الفكر السياسي اللاحق حتى الى ما بعد القرون الوسطى (راجع الكنيسة والدولة) . وقد كتب القديس اوغسطين ، وهو مؤلف مكثر ، مع « مدينة الله » ، مجموعة سياسية اتاحت له المزج بين الفلسفة الافلاطونية الجديدة والعقيدة المسيحية والتاريخ التوراتي والاجابات المعاصرة عن مسائل الكنيسة والدولة ، وهي المسائل التي اثارها افول الامبراطورية الرومانية .

ويرى القديس اوغسطين ان النهاية الحقيقية للانسان تتجاوز التاريخ . وهو يصف التاريخ البشري كمنحنى متعرج لاحداث جيدة وسيئة معناها الاخير مستعص على الانسان ولكنه مرسوم من الله . وتعاقب الاحداث الخارجية الذي يؤلف التاريخ يخفي دراما تجري بين الخطيئة والفداء لن توجد نهايتها الا بعد نهاية التاريخ . وبالتالي ، فان اية دولة لن تستطيع تأمين نفسها ضد هجوم داخلي او خارجي . والتقاليد السياسية لليونان وروما مغلوطة عندما تؤكد ، بصورة خاطئة وصلفة ، ان الانسان يحقق ذاته في كيان المواطن داخل دولة عادلة وعقلانية . ان ذلك لا يمكن ان يتحقق . وكان القديس اوغسطين يرى ، على كل حال ، ان الله هو الذي يامر الحكومة حتى ولو بدا التاريخ البشري للانسانية سلسلة طويلة من الحروب الكارثية التي تحاول ضمان فترات سلم قصيرة . والاعتقاد التقليدي الكلاسيكي بعقلانية الانسان وقابليته لان يحكم ذاته بعقلانية وعدل اعتقاد ساذج . فالانسان ، بسبب الخطيئة الاصلية ، الضحية الابدية للانانية اللاعقلانية ونقص المعرفة وضبط الذات . والحكومة قائمة بموافقة الهية لحفظ سلام نسبي في العالم وليس كوسيلة لتحقيق الانسان . ويمكن للحكومات ان توجد دون عدل ولكنها ستعد ، اذ ذاك ، عصابة من قطاع الطرق تضمن السلام

بسيطرة تعسفية وبالقسر . وارادة العدل يجب ، في دولة مسيحية جيدة ، ان تشمل الله ، ولكن هذه الدولة لن تكون ، قط ، البيت الحقيقي للانسان .

لم يدع القديس اوغسطين ، ابدا ، الى الحكم الديني . وعلى العكس من ذلك ، كان يرى في تعاون الكهنة في وظيفتهم الدينية مع الحكومة الجيدة وسيلة للتصدي لطبيعة الانسان الفاسدة . وهذا الفساد يبلغ درجة لا يوجد ، معها ، اي امل في تحسين الانسان من جانب ذاته حسب السبل العقلانية . ويرى القديس اوغسطين ان جملة الجنس البشري قد سقطت مع آدم . وانتقال الخطيئة يتم بغريزة الشهوة الجنسية . وبالتالي ، فان الانسان عاجز عن ادنى فعل بارادة طيبة . وعلى الرغم من أن البشر اجتماعيون بالطبيعة ، فانهم مسؤولون ع ناختياراتهم السيئة . ولكنهم ، عندما يختارون الخير ، فانهم يفعلون ذلك بواسطة العون الالهي حصرا ، بواسطة نعمة لا يستحقونها . والعدالة المضبوطة تكرس كل البشر لجهنم . ولكن القديس اوغسطين الذي يؤمن برافة الله يرى ان التوارة يبين أن الله اختار قلة من النفوس للخلاص مقررا ، بصورة غامضة ، مصيرهم . وهذا المرسوم الالهي اعلى من كل مزية أو من كل فعل تاريخي يستطيع المرء انجازه . وقد وسع القديس اوغسطين عقيدة النعمة هذه في جدال مع الراهب البريطاني بيلاج . وقد اغنت عقيدة حرية الاختيار لديه هذا التأمل . فعلى الرغم من أن الله كان عارفا ان الشيطان سيسقط بفعل الغرور وبخطيئة آدم بسبب المعصية ، فان حرياتهما الفردية لم تكن معاقة بمعرفة الله عندما اتخذا هذه القرارات السيئة . فخطيئة آدم لم تكن ، اذن ، سابقة التحديد من الله ، بل كانت ، ببساطة ، معروفة سلفا منه . والشر ، في العالم ، قرار واع باستعمال حرية الاختيار استعمالا سيئا . ولكن التاريخ والمجتمع سيكشفان ، دائما ، عناصر من الغرور والشهوة غير قابلة للضبط . ومن هنا تنشأ ضرورة حكومة ، ولو كانت مستبدة ، تكون سلطتها مطلقة لان كل انواع العذاب مستحقة . وتنشأ الحكومات

بارادة الله لتوطيد النظام والمحافظة على السلام المدني . ويؤكد القديس اوغسطين ، مقابل نظرية شيشرون في الحكومة الجمهورية ، ان الجماعة العادلة يجب أن تؤلف رهطا بشريا عقلانيا موحداً بمحبة مشتركة من الله لا بمحبة مشتركة للرخاء المادي والنظام الاجتماعي . لقد كانت روما شيشرون موحدة ماديا اكثر منها روحيا . فالدولة الحقيقية ، بالنسبة للقديس اوغسطين ، هي ، اذن ، كنيسة حقيقية ، ولكن مثل هذه الوحدة لا تتحقق الا ما وراء التاريخ . والكنيسة القائمة الحالية تحتوي على الحب الجيد كما تحتوي على الزؤان . ولن توجد ولم توجد ، ابدا، جماعة جيدة حقيقية ولا كنيسة . وليس لدينا ، في نصوص القديس اوغسطين ، تعريف اكليريكي للدولة يتضمن تسلسلا لاهوتيا في موضوع ضبط المسائل الاخلاقية التي تعرض في المجتمع . والقديس اوغسطين يقدر ، على كل حال ، ان الدولة الزمنية تمثل كيانا اخلاقيا وان الدول تستطيع اختيار ان تفعل ما هو جيد او سيء اخلاقيا . وبما ان الدول الواقعية ستدفع ، دائما ، بالشر والارادات الانانية ، فيجب على الدولة أن تتدخل كمنقذ عام . وعلى المسيحيين الذين يدعون الى السلطة الزمنية أن يتولوا مسؤولياتهم ويحافظوا على النظام والسلام مع علمهم بأن معرفتهم عرضة للخطأ وانه سيتفق لهم أن يتخذوا قرارات مأساوية عندما يسيئون تقدير وضع ما . ولا يدافع القديس اوغسطين عن النزعة السلمية المسيحية ، بل يدافع عن العكس ، اي عن ان على المسيحيين واجبات تجاه الدولة : فيجب أن يشغلوا وظائف عامة وان يقاتلوا ، احتمالا ، في حرب عادلة . فيما ان المجتمعات المدنية يمكن ان تفسد من جانب رجال سيئين ودون ايمان ، فان دولة ما يمكن ان تقرر ، بحق ، خوض حرب اذ ترى نفسها مرغمة ، مأساويا ، على محاربة الظلم الافدح لدى الخصم . ولا يدين القديس اوغسطين الدفاع ، ولكنه لا يدافع ، كذلك ، عن روح الثار . فيجب خوض حرب عادلة لضمان سلام عادل ، ولكن اية دولة ارضية ليست عادلة كليا ، وليس ممكنا ان تتحقق طوباوية مسيحية في مجرى التاريخ .

وكتاب « مدينة الله » يبدأ بتقريظ المسيحية ويفتتح مناقشة حول معرفة ما اذا كانت كارثة سقوط روما قد وقعت لان روما نسيت أعرافها الوثنية القديمة . ويبني الكتاب نظرية في المجتمع والتاريخ مستندا الى قصة أصل مدينة الله ومدينة البشر . ويعرف القديس اوغسطين ، في الكتب الواقعة بين الكتابين الخامس عشر والثامن عشر ، أصل المدينتين ويروي ، في الكتب الواقعة بين التاسع عشر والثاني والعشرين ، الاكتمال المظفر للمدينتين في الابدية . وتقوم محاكمة القديس اوغسطين، في قسم كبير منها ، على مناقشاته مع الطائفة الدوناتية الهرطقية .

ويميز القديس اوغسطين بين الحياة الاجتماعية للانسان المنظمة الهيا وحياته الطبيعية ، بقيم الحياة الاجتماعية الرومانية حيث ينشد الشرف الدنيوي والوطنية بحب الذات قبل كل شيء . وسقوط روما ليس أزمة رئيسية في تاريخ الانسان . فأزمات الانسانية الحقيقية وقعت في الفردوس والجلجلة . وقد كان هناك ، دائما ، منذ الخطيئة الاصلية ، مدينتان متميزتان في التاريخ : احداهما مخلصة للانا وتخدم الملائكة المتمردين ، والاخرى امينة لله وتخدم الموالين له . والمدينتان متشابكتان في التاريخ . ويميز السعي وراء السلام والخير الاجتماعي في مدينة منظمة كل حضارة . ولكن التوتر بين قايين ، مؤسس مدينة ما، وهابيل ، المقيم المؤقت الذي يبحث عن المواطنة ما وراء التاريخ، يوقعفي الضلال . ان كل البشر يرغبون في السلام ويريدون حذف التوترات والتغلب على شقاقات الحياة الاجتماعية ، ولكن اعضاء مدينة البشر يرون أن السلام السياسي الدنيوي والغنى المادي كافيان الا ان هذه المدينة زائلة . وبعضهم يعرفون ان مسكنهم الحقيقي في السماء وانهم حجاج في مدينة البشر . انهم يعيشون بموجب اعراف البلد ويديرون اعمالا مشتركة ويخدمون الدولة عندما يدعون الى ذلك ، ولكنهم ، في نهاية المطاف ، مستعملو هذا العالم أكثر مما هم عشاقه . ان الحكومة التي انشئت الهيا ترغمهم على لعب ادوارهم ، ولكنهم يعرفون ان مواطنتهم النهائية في مدينة الله ، بعد التاريخ ، تمنح لهم بنعمة الله وانها

لا يمكن أن تستحق بالاعمال الدنيوية . وليس البشر متأكدين من كونهم اعضاء في مدينة الله المتسامية ، ومن اجل ذلك لا يمكن للكنيسة الحقيقية ان تتحقق في مدينة متماسكة على الارض . وتتقدم المدينتان في التاريخ بصورة مبهمة ، ولكن الانتماء الى المدينة الابدية لن يتقرر الا في الحساب الاخير . والكنيسة المناضلة في التاريخ ليست أقل تعرضا للاخطار من الدول الزمنية . وهي تنجز الوظائف الطقوسية يمنحها النعمة التي لا يستطيع البشر ، دونها ، ان يفعلوا الخير . ان المعمودية والمناولة لا يضمنان الخلاص ، ولكنهما ضروريان بحيث ان الخارجين عن العقيدة القويمة والوثنيين مستبعدون من كل أمل في ما وراء الحياة . والكنيسة القدسية يجب ان تكون عمومية على الرغم من أخطائها . ولكن مدينة الله ليست الكنيسة المرئية . انها الشراكة غير المرئية للقديسين الذين سيجتمعون في هيئة المصطفين بعد التاريخ . الا ان الكنيسة المرئية يجب ، مع ذلك ، ان تخدم غير المرئي وان تكون عمومية معارضة للاتجاهات الحصرية والتخصصية والقومية . وسوف يستعيد هذه الفكرة البابوات الذين سيحاولون ، في القرون الوسطى ، ان يجسدوا في المؤسسات (على النطاق الدولي) عقيدة القديس اوغسطين المكرسة بالاحرى لعالم آخر .

وقد الهمت لغة القديس اوغسطين العمومية نظريات لاحقة رات في الكنيسة مجتمعا كاملا يتمتع بالسلطات اللازمة لكل جماعة مكتفيةبذاتها وهي ذات ممتلكات وتعرف كيف تحكم ذاتها . وقد الهم القديس اوغسطين ، بايحائه بأنه لا خلاص خارج الكنيسة ، نمو الملكية البابوية في القرون الوسطى . واصبحت كنيسة الغرب اللاتيني ، بالنسة للغزاة البرابرة ، رمز الثقافة والتنظيم الرومانيين ومنبعهما ، ومثلت البابوية ، في القرن الخامس ، سلطة ستزدهر في ايديولوجية القرون الوسطى ، ايديولوجية بابوية ، قوية ، وسوف يكون ذلك هو الموضوع المركزي للجدل السياسي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، الجدل المتعلق بميدان كل من الكنيسة والدولة (راجع الفكر السياسي في القرون

الوسطى) . ولم يكن القديس اوغسطين يرى أن السلطات المدنية والكنيسة تؤلف سلطات متميزة مكلفة بحكم البشر بالتنسيق فيما بينها ، ولكنهم فسروا أقواله ليبرروا نظرية سيفي الحكومة الدنيوية ، الروحي والزمني ، البابا والامبراطور . ومن المشكوك فيه أن يكون قد أراد اخضاع الدولة للكنيسة لانه لم يكن يرى في الدولة الذراع الزمني للكنيسة ، بل كان يرى ، فيها ، مؤسسة متميزة يجب أن تنصح من جانب الكنيسة . وقد نقلت هذه المدلولات في القرون الوسطى ، الى نظرية وتطبيق لها حول دولة تيوقراطية تنضج قوانين لغايات روحية . والنظرية البابوية حول السلطة كانت تستند الى تفسير النظرية الاوغسطينية في الحكومة الحقيقية والمجال القائم على النعمة .

ان النموذج الاوغسطيني للانسان المتوقف ، كليا ، على الله للقيام بأعماله الفضلى سيجري تبنيه ورفضه ، مرة بعد اخرى ، خلال القرون الوسطى عندما سيحاولون التوفيق بين نظراته المتشائمة حول الدولة ونظرات أرسطو الاكثر تفاؤلا التي أعاد توما الاكويني تفسيرها للغرب المسيحي في القرن الثالث عشر . وسوف يعيد لوثر واصلاح القرن السادس عشر احياء فكر القديس اوغسطين (راجع الفكر السياسي للاصلاح) .

اوكهام (وليم دوكهام)

(حوالي ١٢٨٠ / ١٢٨٥ ـ ١٣٤٩)

ولد في منطقة سوري ودخل سلك الفرانسكانيين ثم اشتغل في « كتاب الاحكام » لبيير لومبار للحصول على الدكتوراه في اللاهوت التي لم ينجزها . وبالفعل ، صودرت ستة وخمسون مقتطفا من كتاباته ، عام ١٣١٣ ، من جانب جون لوتيريل ، مستشار جامعة أوكسفورد ، وقدمت الى رقابة البابا الذي كان يقيم ، آنذاك ، في افينيون . ورأى اوكهام الذي دعي للدفاع عن نفسه كتاباته ممنوعة

ولكنه لم يحرم . وفي عام ١٣٢٨ لجأ الى بلاط لويس امير بافاريا . وكرس بقية حياته لكتابات جدلية ضد ادعاءات البابوية السيادة المطلقة في الشؤون الزمنية والروحية (....)

ويرى اوكهام ان وظيفة الحاكم الزمني هي معاقبة المخطئين وحماية الكنيسة منهم . وتتمتع الكنيسة بسلطة روحية حصرا وتخضع للامير العلماني فيما يتعلق بشؤونها الزمنية ولا تقابل السلطات الروحية والزمنية النظامين المتميزين للطبيعة والنعمة . ويتوقف واقع السلطة الزمنية والروحية على الافراد الذين يؤلفون السلكين . فالافراد هم ، وحدهم ، الواقعيون كما في الخلق . والسلطات الروحية والزمنية تعني الافراد انفسهم الذين يكونون ، في الوقت نفسه ، معمدين ـ وبالتالي اعضاء في الكنيسة ـ ومواطنين ـ وبالتالي خاضعين للسلطة الزمنية . ويحكم القانون الالهي الكنيسة وتدير القوانين البشرية المملكة . وكان المسيح في رأي اوكهام ، كما في رأي القديس فرانسوا واتباعه ، يكتفي بالحد الادنى الضروري في الحياة . وذلك هو الحق الطبيعي وليس الملكية . الحق الطبيعي في الحياة يسبق كل حقوق التملك . ولا يدافع اوكهام ، ببساطة ، عن فقر القديس فرانسوا . فهو ينقد ، ايضا ، بشرحه كون الملكية ناجمة عن الخطيئة الاصلية ، تجاوز البابا للاستقلال الامبرطوري . انه يقبل النقص الواقعي للطبيعة الساقطة التي تعبر عن نفسها بالحق الوضعي الدنيوي ، وهو ما يتباين مع المثل الاعلى للكمال الروحي الذي يمثله القانون الالهي او الطبيعي . ويرى اوكهام ، في كتابه « الحوار » ، ان سلطة البابا مقصورة على القانون الانجيلي الذي اعطاه المسيح لبطرس . فالكنيسة تمنح الاسرار المقدسة وتنظم الكهنة وتثقف المؤمنين . ويدير العقل الصحيح والقانون الطبيعي الكنيسة ، كما يسمحان بوجود ممالك زمنية وغير كاملة ، بحيث ان فعالية الكنيسة محددة بالمثل الاعلى وان الدولة تستطيع، في الدائرةالتي تخصها ، التمتع بشيء من الاستقلال وممارسة سلطتها . وتقوم شرعية الدائرة الزمنية على رضى المحكومين والسعي وراء الخير المشترك .

وتصدر السيادة عن الشعب الذي يملك الحق الطبيعي في صنع القوانين وتعيين الحكام .. الا ان السيادة الزمنية يمكن ان تكون مشروعة حتى لو كانت استبدادية ، على اعتبار ان الدائرة الزمنية غير كاملة . وعندما تعطى السلطة الشرعية من جانب الشعب فان هذه السلطة لا يمكن ان تسحب الا في ظروف قصوى ـ عندما يقترف الامير اخطاء كبيرة أو جرائم . ويرى اوكهام ان الميدان السياسي غير قادر على تحقيق مثله العليا . فهو يعترف ، اذن ، بشرعية حكومية زمنية ذات سيادة حتى عندما يحرم الشعب من سلطته نتيجة تصرفات سيئة أو تحويل للسلطة او اكتساب او هبة او وراثة أو حرب عادلة ، وبعبارة اخرى باسم الشرعية الصادرة عن ميثاق أو عن ترتيبات بشرية كالعرف . ويقول اوكهام ان على الدولة ، منذ ان تنشأ بالقانون البشري الوضعي ، ان تحصل على قبول الذين تمارس سلطتها عليهم . (..) ويتمتع الحاكم بسلطة مطلقة مادام تشريعه يخدم الصالح العام .

ان هذه الطريقة في النظر الى الامور ناجمة عن حجج اوكهام اللاهوتية التي تنجم ، بموجبها ، كل السيادة البشرية على البشر والاشياء من الخطيئة الاصلية . فالمجال لا يضمن ، الى الابد ، لكل البشر لاسباب أساسية ، بل ان سلطة الامتلاك والحكم تنشأ ، على العكس من ذلك ، عن سبب طارىء هو : خطيئة آدم التي لم يكن مثل هذه السلطة ليرى ، دونها ، النور . لقد كان آدم وحواء ، قبل سقوطهما ، يمارسان على الاشياء سلطة كاملة ، عجائبية ، متحررة من كل صلة ملكية ، وكانا يحكمان كونهما بموجب العقل اكثر منهما بموجب القسر . كانا يستعملان الاشياء بمقدار حاجاتهما . ولم يكن هناك وجود لعلاقة ملكية لا قبل سقوطهما ولا بعده . لقد اكتسبا ، بعد اقترافهما الخطيئة ، سلطة تملك الاشياء وتقاسمها . وجاء القانون الوضعي ، بعد ذلك ، يضبط التملك والتوزيع ، الملكية وعلاقة التملك ، ان المجال الاصلي ، كما تمتع به آدم وحواء ، كان صادرا عن الله . اما السيادة والامتلاك ، فهما تعبيران عن المؤسسات والارادة البشرية . وقد ترافق انبثاق الملكية

مع انبثاق السلطة الزمنية ، وبالتالي ، فان السيادة الزمنية مضبوطة بالقانون الوضعي وليس بمقابله ، أي القانون الطبيعي . وهذا هو السبب الذي تكون «السلطات الزمنية» من أجله، في منأى عن المصادقات الكنسية . فنمو شرعية السلطة الزمنية مشترك بين كل البشر سواء أكانوا غير مؤمنين ام مسيحيين لان الله أقره ، ولا علاقة له بالكنيسة المؤسساتية ولا باية هبة خارقة للطبيعة .

وقد كان لمنطق اوكهام ولاهوته وكتاباته السياسية نفوذ عظيم اثناء القرن الرابع عشر . وقد انتشرت تأملاته حول سلطة البابا انتشارا واسعا في عصر الانشقاق الكبير واثناء مجمع الاصلاح في القرن الخامس عشر (راجع الفكر السياسي في القرون الوسطى) .

اوين (روبرت)
(١٧٧١ ــ ١٨٥٨)

لم يكن اوين ، وهو اشتراكي بريطاني ، يعد نفسه مثقفا كبيرا . وكثيرا ما كان ، بوصفه معلما لذاته ، يتباهى بأنه لم يقرا كتبا مدرسية . وقد تولى ادارة مغازل قطن في نيولانارك (اسكتلندا) اعتبارا من عام ١٨٠٠ وتحمس للقضايا الاجتماعية . واقتنع بأن البيئة التي يعيش المرء ويشتغل فيها تقولب طابعه . كرس حياته لنشر افكاره ولانشاء ممارسات تنزع الى اثبات صحة نظريته . وقاده هذا المشروع من قرية نيولانارك النموذجية الى مشروع جماعة في أمريكا (نيوهارموني ، في انديانا ما بين ١٨٢٤ و ١٨٢٩) ثم انخرط ، بعد عودته الى انكلترا ، في الحركات النقابية والتعاونية الانكليزية الفتية . واعتبارا من الثلاثينات من القرن التاسع عشر ، جاهر اوين بعقيدة اخلاقية صارمة تستند الى الثقة بحلول « عالم اخلاقي جديد » والى اعتناق « الاشتراكية » (كلمة جديدة في تلك الفترة) .

واشهر اعماله هو « نظرة جديدة الى المجتمع » (١٨١٢ ـ ١٨١٣) . وعلى الرغم من ان الكتاب بعيد جدا عن ان يترجم المظاهر الاشتراكية لفكره ، فانه يحتوي على فكرة تأثير المحيط في الشخصية . والفكرة جديدة حقا لانها ترفض المعتقد التقليدي القائل ان الكسل والجهل والجريمة والفقر وشرور المجتمع الاخرى تجليات محتومة لنمط حياة طبقات المجتمع الدنيا . ويشرح اوين ان هذه الشرور ناجمة عن الشروط الاجتماعية التي يمكن تحسينها ويحاول ان يثبت ذلك بالاستناد الى الاصلاحات التي أجراها في نيولانارك . فقد بدت له هذه الاخيرة برهانا على انه يمكن تعديل أنواع السلوك في جماعة باعادة تنظيم اجتماعية ذكية.

ويرى اوين ان هذه المقاربة المادية عقلانية بصورة اساسية وانه يجب مقاومة ما يبدو له المصدر الاساسي للاعقلانية : الدين . فالدين يؤلف واحدا من ثلاثة عوائق للتقدم . والعائق الثاني هو الزواج (ويجب أن نبين بدقة أن ما كان يرفضه هو صور الزواج والدين في القرن التاسع عشر المتأصلة الجذور في الخرافة) . وبالمقابل فان رفضه للملكية الخاصة كان مطلقا . وعلى الرغم من هجمات اوين ضد الكنيسة ، فقد كان يرى ان الحياة الدينية طبيعية وانها تعبر عن الطموحات والمشاعر الحميمة للانسان . ويصف ، في الصيغة الاولى لمؤلفه « كتاب العالم الاخلاقي الجديد » (تشرين الثاني ١٨٣٤) ، مجتمع المستقبل، المجتمع البديل للعالم الفردي ، عالم « مجيء المسيح الثاني الى الارض » . فالاشتراكية تصور للعالم يجب نشره في العالم كنوع من الانجيل الى حد ما . فليس من المدهش ، اذ ذاك ، أن تنمو الحركات التي استلهمت اوين ، الان ، مبدية بعض خصائص الطوائف . وهذه احدى افكار « نظرة جديدة الى المجتمع » والتجارب الجماعية الاولى . وقد الح اوين ، الآن ، مبدية بعض خصائص الطوائف . وهذه احدى افكار وحدات التعاون المتبادل الصغيرة التي تحترم ، فيها ، مبادىء الادارة الذاتية الديمقراطية .

وابعاد هذه الوحدات موصوفة في « تقرير الى مقاطعة لانارك »

(١٨٢٠) ، وعدد افرادها يتراوح بين ٣٠٠ و ٢٠٠٠ شخص ويجب ان يبلغ ، مثاليا ، ما يتراوح بين ٨٠٠ و ١٢٠٠ شخص وان تدير مايتراوح بين ٦٠٠ و ١٨٠٠ من الاكرات . وفي كتابات اكثر تأخرا ، انتقل الحد الاعلى الى ٣٠٠٠ شخص والحجم المثالي الى ٢٠٠٠ شخص . وقد جرى نقاش طويل حول ما اذا كانت وحدات بهذا الصغر ، لم يكن يمكن تصورها الا في سياق اقتصاد زراعي ، يمكن ان تعد متكيفة مع وضع بلد مصنع مثل المملكة المتحدة ، لاسيما وان أوين نفسه كان يعد المكننة مرغوبا فيها لانها عامل تقدم وتنمية للثروات .

وقد كتب اوين كثيرا حول العمل بوصفه تجربة للابداع الانساني . ونبه معاصريه الى أخطار الآلة التي تستعبد الانسان اكثر مما تحرره . وكلن يرى أن التجمع في اطار وحدات صغيرة الابعاد ، كالتي كان ينادي بها ، تسمح بتجنب سيطرة الالة على الانسان لان هذه الروابط ستقوم على الملكية الجماعية . وسيسمح الضبط الجماعي لوسائل الانتاج الرئيسية باستبعاد النقد كوسيلة تبادل ليحل محلها التوزيع المجاني للخيرات الاساسية بموجب الحاجات وتسويق الفائض بواسطة نقد جديد (بطاقات محررة بوحدات من زمن العمل الجاري) .

وهكذا تقود مقترحات أوين الى صورة من الشيوعية ولو انه يجب استعمال هذا المصطلح بحذر لانه يجب العناية بتمييز اوين عن بقية مفكري عصره ، مثل بلانكي وكابيه ، وبالتاكيد عن ماركس وانغلز اللذين كانت شيوعيتهما ثورية ومطبوعة بسيطرة سلطة مركزية . ومقترحات أوين حول جماعات صغيرة أقرب الى آراء فورييه ، حتى ولو كان فورييه قد سلم ، دائما ، بانه يجب أن تحتفظ الملكية الخاصة بدور ما .

وقد كانت ستراتيجية التحويل الاجتماعي التي نادى بها أوين ، دائما ، ستراتيجية تحويل تدريجي وسلمي ، ومن أجل ذلك وصفه ماركس وانغلز بأنه حالم طوباوي (مثل سان سيمون وفورييه) . الا ان اوين ترك عملا ذا اهمية عملية كبيرة جدا : فقد كانت هذه الجماعات

مجتمعات بديلة مصغرة ، واسهم كثيرا ، على مستوى أوسع ، في نمو التعاونيات والنقابات .

الايديولوجية

الإيديولوجيات مجموعات من القناعات والتعبيرات ذات الطابع الرمزي التي تسمح بتقديم العالم وتقويمه وتفسيره بموجب نموذج معين . وهي تستخدم في صنع بعض صور الافعال وتبريرها وفي دحض اخرى .

وقد اخترع المصطلح دستوت دوتراسي عام ١٧٩٦ للدلالة على الدراسة المنهجية والنقدية والعلاجية لاسس الافكار . ولكن الاستعمالات الحديثة للمصطلح في النظرية الاجتماعية والسياسية تستمد أصولها بالأحرى ، من استعمال جدالي يستخدم للدلالة على كل منظومة افكار تبالغ في أهميتها الخاصة في بناء الواقع وتحويله . وهذا التصور يضمر أن نقص الواقعية هذا ناجم عن تبجح أو مصلحة للايديولوجي الذي يعد ممثل رهط اجتماعي او جماعة متحزبة يتولى ، ببساطة ، فيهما ، وظيفة الداعية حتى عندما لا يكون ذلك هو القصد الواعي للذين يدعمون هذه الافكار .

وقد استخدمت الماركسية المصطلح بمعنى جدالي للحط من شأن القناعات والنظريات والممارسات المعادية . وكذلك ، فان منشأ نمو التصور البديل ، الاقل نقدية في استعماله ، هو الانزلاق الدلالي للنظرية من الافكار الى نمط هذه الافكار .

وعندما احتفظ المعلقون غير الماركسيين بالمعنى الهجائي المزدوج المرتبط بالاستعمال المجازي لهذا المصطلح ، فانهم قد عمموه . وقد اقترحوا ، أيضا ، شروحا اضافية متنوعة فيما يتصل بالتحريف المنهجي للمعرفة ومعالجة المعتقدات لغايات استغلالية ، وهو ما كانوا يرمون

اليه باطلاقهم مصطلح « الايديولوجيات » على بعض المنظومات الرمزية الموجهة سياسيا .

ان الاستعمالات الجدالية الاصلية لهذا المصطلح سخرت بالدعاوى السياسية للمذاهب التاملية البعيدة عن الواقع . وما زالت الايديولوجية، في كل معانيها ، تفهم ، بموجب صلتها العملية بميدان يحدده تفاعل السلطة والمقاومات ضدها على الرغم من ان هذا الميدان ليس ، بالضرورة ، سياسيا بالمعنى الخاص للكلمة . واشيع نماذج الاستناد بالنسبة للايديولوجيات ، بالمعاني غير الماركسية ، الكلمة هي ، مع ذلك ، المذاهب السياسية المتفاوتة في صياغتها المنهجية والتي تنادي بها ؛ صراحة ، اهم الاتجاهات الحزبية المنظمة التي انبثقت خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . ومخططات تصنيف اكثر الايديولوجيات شيوعا مبنية على اساس هذه المواد التاريخية (راجع ماتهايم) وتضم ، بالدرجة نفسها من التكرار ، التصنيف الاصطلاحي للاتجاهات بموجب مروحة تمضي من اليسار الى اليمين . وهكذاتفترض الايديولوجية أتصالا في الدلالة السياسية للنماذج الفكرية المكونة التي تتيح خطوطها الكبرى المذاهب التاريخية للاحزاب الليبرالية والمحافظة والاشتراكية . الا ان هذا التأكيد يبدو متزايد التعرض للمساءلة ، في نظر باحثين معاصرين مثل كونفرس أو ماركوز اوهابرماس .

والمؤلفون غير الماركسيين الذين كان للمصطلح ، لديهم ، معنى هجائي جدا ، لا يصفون بالايديولوجية سوى ابرز المذاهب الحزبية المنضجة والمتماسكة والاستئثارية . وبصورة فيها مفارقة وجدالية في الغالب ، كثيرا ما عدت الماركسية ، منذ الحرب العالمية الثانية ، المثال النموذجي على الايديولوجية ضمن هذا المعنى النقدي على الرغم من انه قد بني ، الى حد بعيد ، انطلاقا من تحليل حركات وانظمة فاشية والايديلوجيات تفهم ، حسب هذه الوجهة ، بمقابلتها بمنظومات القيمة والتحليلات والمعتقدات ونماذج اطر التفسير والاستناد الاخرى التي يقدر انه ليس لها الطابع الحصري والمسيطر للايديولوجيات .

والسمة النموذجية للايديولوجية ، بالنسبة لاشياع المفهوم في معناه اسلبي ـ ماركسيين كانوا أم غير ماركسيين ـ هي أنها ليست فقط « ملهبا معياريا غير قائم على محاكمة عقلانية » (رافاييل) ، ولكنها ، ايضا ، مخطط معياري يؤثر بصورة تهدم أي امكان لمناقشة عقلانية .

وهناك نموذج آخر للبحث اوحت به سوسيولوجيا المعرفة لدى مانهايم واستعيد ، بعد ذلك ، في كتابات بعض علماء الانتروبولوجيا يحاول تحييد مفهوم الايديولوجية بتمييزه ، على الصعيد الوظيفي،عن منظومات المعرفة العلمية والمناقشات ذات الطابع العملي أو المحاكمات الاخلاقية . وهكذا تعد الايديولوجيات منظومات رمزية لا يمكن أن تعاب لانه ليس لها خصائص نظرية علمية أو ستراتيجية براغماتية او فلسفة اخلاقية استدلالية . وهي تمثل نموذج صيغة ثقافية أصيلة تقدم تفسيرات للعالم مصاغة بصراحة ومشحونة بقيم وتوجيهات عندما تكف الخطوط الموجهة التقليدية عن انجاز هذه الوظيفة العملية . وهي لا تستطيع ، بوصفها كذلك ، الا أن تكون محازبة وقصدية . ولكنها ليست ضرورية في كل المجتمعات غير التقليدية .

ويصل باحثون آخرون الى مفهوم محيد من خلال مسيرات مختلفة. وهكذا تعرف الايديولوجيات ، احيانا ، بصورة اجرائية ، كمجموعات من الآراء (أو المواقف) التي تتعلق بالمسائل السياسية الرئيسية ـ بما فيها مسائل حول التقويم الذاتي للتجارب السياسية ـ واكثر تفضيلات العمل تعرضا للمساءلة والتنظيم ومجال عمل الحكومةواهدافها التي ترنو اليها . وهناك صيغ أخرى لهذه المقاربات ، اكثر سفسطة، تفسح مجالا لفروق في نماذج المحاكمة السياسية ولا تقتصر على تصنيف الاجابات عن استقصاءات الراي . وكل المؤلفات التي تنتمي الى هذه المقاربة مشتركة في دراسة تشكل المواقف والآراء وفي المنهجة على الصورة التي تمارسها ، بها ، السيكولوجياالجامعية المعاصرة . وباستثناء الحالات التي يعنى ، بها ، نموذج التقصي الاختباري بأنماط مجتمعات غير غربية ، فان هذا النموذج يجيب عن السؤال الماخوذ في الحسبان

في الانتروبولوجيا : هل الايديولوجية مجرد نموذج من نمط رمزي بين نماذج اخرى توفر للناس هوية سياسية وتوجه مواقفهم السياسية ام أن لها سمات خاصة ومميزة ؟ ويقتصر المفهوم ، عندما يجري التصدي لهذه المسألة ، على منظومات الاعتقاد ذات القاعدة التنظيمية داخل المجتمعات الحديثة (او التي هي في طريقها الى الحداثة) المزودة بمجال سياسي مستقل .

ان طريقتي عرض المفهوم ، في المؤلفات السوسيولوجية حول المعرفة ، مشار اليهما ، عامة ، على أنه « تقويمي » أو « غير تقويمي » (راجع مانهايم) . ولكن الطريقتين ، في الواقع ، تقويميتان وذلك ، على الاقل ، بقدر مالا تعترف كلتاهما بصحة الافكار المسماة « ايديولوجية» . الا أن هناك استعمالا للمصطلح يستثنى من ذلك . فالمؤلفون الانكلو سكسونيون يستعملونه ، بصورة شائعة ، بطريقة غير منضجة على المستوى النظري ، بوصفه يشير الى مشتقات مبسطة ، غير شكلية ومقتضبة المحاكمة للفلسفات الاجتماعية والسياسية . ولكن هذا التصور لا يأخذ بعين الاعتبار البنى الانشائية والمعرفية لنماذج الفكر الذي يعالجه اكثر مما يأخذ في الحسبان اصولها ووظائفها . وهو يتجنب ، كذلك ، المسائل والرهانات المتصلة بالمفهوم . وتقع خلفية الجدال بين المعنى النقدي والمعنى الاختباري للمصطلح . فأنصارالصيغة الاختبارية غير معنيين ، مباشرة ، بمسألة المتضمنات الابستيمولوجية او الاخلاقية . فهذه المسائل لا تتعلق، في رايهم، بدراسة الايديولوجيات في حين ان آخرين ، مثل مانهايم وهابرماس اللذين يستعملان المفهوم بمعناه النقدي ، يستندون ، مباشرة ، الى العلاقات بين المعرفةوالفعل السياسي او الاجتماعي .

ان استمرار المعنى الهجائي في اللغة الشائعة قد بلغ مبلغا نادرا ما تفلت ، معه ، التحليلات المستندة الى المفهوم الاختباري من التلوث بأحكام النقدية الضعيفة الاساس على الايديولوجيات التي تحاكمها . والتحليل السياسي ملزم ، دون انقطاع ، بالعودة الى مسألة عقلانية

البنى والسيرورات التي يدرسها والا كان عليه ان يأخذ باجابات لا تقوم على اساس عن هذه المسائل . فنادرا ما تتجنب الدراسات غير المتحيزة للايديولوجيات ، في سياق هـذه التحليلات ، الاسئلة حـول علاقاتها بالانماط العقلانية للحكم السياسي .

لقد اقترحت النظرية الاجتماعية الماركسية أغنى البناءات النظرية لمفهوم الايديولوجية في معناه النقدي ، لاسيما عندما حاول المفكرون الماركسيون شرح صعوبات نمو الوعي الثوري لدى الطبقة العاملة الذي وضعه ماركس في الواجهة كطباق للايديولوجية المسيطرة التي قام بفضحها (راجع آلتوسر ، النظرية النقدية ، غرامشي ، لينين ولوكاكس). ان ماركس وانغلز يفسران الايديولوجية بتمييزهما الاساس ، البنية التي تؤلفها سيرورة الانتاج الديناميكية عن البنية الفوقية التي تقابل نمو البنية والمؤلفة من افكار ومؤسسات تعكس البنية غير المتعادلة للطبقات وتشمل « الوعي الزائف » . وسوف تولد الثورة من ديناميكية الانتاج التراكمية ، ولكنها ستظهر على صورة نضال طبقي على مستوى البنية الفوقية بقدر نمو الوعي الطبقي لدى المستغلين . وهذه الصياغة المجردة والرشيقة غدت أقل معقولية في نهاية القرن التاسع عشر . ففي حين توقع ماركس مواجهة مستقطبة بين انظمة خاضعة لمقتضيات الملكية الراسمالية وحركة عمالية نامية تطلب تحـولا اجتماعيا وسياسيا ، شهدنا ، على العكس من ذلك ، انبثاق انماط احكـام معقدة في بعض الحالات ، وتعديلات جذرية لشروط النزاع في حالات اخرى .

وقد ولدت الفروق العميقة بين المنظرين الذين استلهموا الماركسية نتيجة مسـاءلة تراثهم المشترك . فالماركسية الرسـمية ، ماركسية البلدان الشيوعية ، بسطت المفهوم الى درجة رده الى اي تعبير عـن مصالح عامل اجتماعي باسم تحليل سياسي . وهـذا يلغي كل تمييز قاطع بين الحالات التي ينمى ، فيها ، الشرح المبحوث من جانب العنصر المعني كسلاح مذهبي لخدمة مصالحه والحالات التي ينزع ، فيهـا ، الشرح الـى كشف العقلانيـة التوحيدية المخبوءة ، الكامنـة وراء

الممارسات التي يمكن أن تتوسطها نماذج مختلفة من المنظمات الرمزية . وبما انه يمكن استخدام المصطلح ، في أول هذين المعنيين على الاقل ، للدلالة على الاسلحة المذهبية للانظمة أو الحركات الماركسية نفسها فلنه يلصق به ، بصورة شائعة ، نعت (« البورجوازية » و « البروليتارية » الخ ..) لبيان الايديولوجية التي يدور الامر حولها . وهذا يعني أن التقويم السلبي ونظرية التشويه الكامنين ، دائما تقريبا ، وراء المفهوم في صياغات ماركس قد استبعد استبعادا واسما أو أنهما يستعملان بصورة انتهازية خالصة .

وعلى العكس من ذلك ، تستند معظم التيارات الاخرى المستلهمة من الماركسية الى هذا البعد النقدي . فهي تتفرد وتتميز بالتعديلات التي تدخلها على التمييز الاصلي بين البنية والبنية الفوقية ، وكذلك بمحاولاتها للدمج بين النظريات الجديدة في ميدان علم الدلالات والمعاني التي ترى في الافكار التعبير عن نوايا الفاعل . وهكذا يدخل بعض المؤلفين ، مثلا ، التنظيم التكنولوجي للانتاج المادي ضمن العناصر الايديولوجية ، وبالتالي في البنية الفوقية للمجتمع ، ويوسعون مفهوم البنية بحيث تضم ، اليها ، عمل الفنان بوصفه منتجا . وبالطريقة نفسها ، فان تصورات البنى الدلالية اللفظية أو غير اللفظية والخطابات، واللغات وضروب المنطق الرمزي الضمنية (راجع هامبرماس وفوكو) تنزع الى اعطاء مدلول الايديولوجية قدرا متزايدا من معنى منظومة أفكار يعبر عنها ، صراحة ، بوصفها كذلك او يستخلص ذلك ، مباشرة تقريبا ، من مخططات الاستناد المستعملة فعليا في الاتصال .

وعند هذه النقطة من المعالجة ، يمكن أن نتساءل عما اذا مازال مفيدا أن نعالج هذه النظرية النقدية المعقدة بوصفها نقدا للايديولوجية اذا أخذنا في الحسبان التمييز الذي أجري بين نماذج التشكلات الثقافية التي حاولت التصورات القديمة والايديولوجية أن تقدمها بوصفها مندمجة ، في نهاية المطاف ، في عقلانية ايديولوجية مشتركة. هل يتجنب مثل هذا المفهوم الاجمالي التدقيق في الصور المختلفة التي تكونت ،

بموجبها ، مختلف الميادين الرمزية ؟ ان التمييز بين القوى المادية التي تصنع التجربة البشرية والصور المقلوبة لهذا الواقع الملتقط في الافكار، هذا التمييز الذي بنى عليه ماركس مفهومه ، قد هجر ، على مايبدو، من جانب الذين يتابعون نقده الجذري للحضارة الحديثة . وهنــاك مجال لقول الكثير ، بالطريقة نفسـها ، من أجل قصر مفهوم الايديولوجية، بصورة اوثق أيضا ، على نماذج الظواهر السـياسـية التي ميزهاالاتجاه الاختباري للبحث . وشرح هذه الظواهر يمكن ، جيدا ، ان يجري في حدود النظريات النقدية التي تجد اصولهــا التاريخية ، في قسـم كبير منها على الاقل ، في المحاولات التي جرت لسبر فهم الايديولوجية في أوسع معانيها وتعميقه .





حرف البـــاء

بابـوف
باريتو
باريس
باســكال
باكونين
بايــل
برنشتاين
البروليتاريا
برودون
البطريركي (المذهب)
بــلان
بلانكي

بلـوخ
بنتـام
بوبــر
بودان
بوخارين
البورجوازية
بورك
البولشفية
بوليب
البيروقراطية
بيكـون
بــين

بابوف ، فرانسوا نويـل

(١٧٦٠ ــ ١٧٩٧)

بابوف ، الملقب غراكوس ، ثوري فرنسـي توسـع بالمباديء الراديكالية للثورة الى اقتضاء المساواة الاجتماعية بمطالبته بالاشتراك في الارض والخيرات (راجع الشيوعية) .

باريتو يلفريدو

(١٨٤٨ ــ ١٩٢٣)

عالم اقتصاد واجتماع ايطالي . درس باريتو الهندسة ، ولكنه تعاطى الاعمال منذ عام ١٨٧٠ . وفي عام ١٨٨٩ ، بدا يكتب في الاقتصاد ودرس هذه المادة في لوزان بين عامي ١٨٩٣ و ١٩٠٧ . وتتصل اسهاماته الاساسية بنظرية التوازن العام ونظرية الخيلوات الاجتماعية .

ومؤلفه السوسيولوجي الرئيسي هو « مطول في علم الاجتماع العام » (١٩١٦) . ان باريتو ينقد الديمقراطية والاشتراكية . وهو ، مع موسكا ، يقع في اصل النخبوية .

ان نظرية النخبة هي اسهام باريتو الرئيسي في العلم السياسي ، ولكنها ليست سوى قسم من مطول اهم حول المجتمع . وهو يقسم الفعالية البشرية الى نموذجين من السلوك : السلوك المنطقي الذي تكون بين الوسائل والغايات ، فيه ، علاقة موضوعية ، والسلوك اللامنطقي الذي لا تتطابق ، فيه ، الغايات والوسائل .

ويوجه السلوك المنطقي العلم ، بما فيه الاقتصاد . ومع ذلك ، فان معظم الافعال البشرية لا منطقية وتثيرها حالة ذهنية لا عقلانية . فالقوى السيكولوجية ، تقع ، اذن ، في أساس السلوك البشري ، ولكن باريتو لا يدرس علم النفس مباشرة .

ان المشاعر والدوافع هي المصادر الحقيقية للفعل ، ولكن الكائنات البشرية تنزع الى الاعتقاد بأن الفعل ناجم عن مسار عقلاني قائم على نظرية ، وهو ما ليس سوى مجرد تعقيل .

وتتألف النظرية من عنصرين . العنصر الاول ، وهو متحول حسب المكان والعصر ، مصنوع من تبريرات وتفسيرات ويسمى « اشتقاقا » . اما الثاني ، وهو العنصر الثابت الذي يجري فيه « الاشتقاق » ، فيقابل الدوافع السيكولوجية العميقة ، ويسمى « راسبا » . فيجب ان يفسر السلوك البشري ، اذن ، ب « الرواسب » الكامنة لا ب « الاشتقاقات » الجلية كالفلسفة السياسية والميتافيزيك او اللاهوت .

ويميز باريتو بين نموذجين من « الرواسب » . الأول هو « غريزة التركيب » ، وهو قدرة خلاقة ، تخيلية . والثاني هو «ثبات المجاميع»، وهو ميل ثقيل محافظ . ويقابل كل نموذج جملة واسعة من المواقف والسلوك من جانب كل الفاعلين البشريين ، بمن فيهم النخبة .

ويرى باريتو ان كل المجتمعات منقسمة بين القادة (النخبة) والمقودين .

وتتألف النخبة من عنصر يحكم آخر لا يحكم . والنخبة الحاكمة تحافظ على سلطتها بمزيج من القسر والقبول (المتلاعب به) . ويقتضي الحكم صفات متباينة . فيجب ان يكون الحاكم مرنا وداهية ويعرف كيف يقنع . ويجب ، ايضا ، ان يكون مستعدا لاستعمال العنف لحذف المعارضة . وهذه الصفات تقابل نموذجين سيكولوجيين متعارضين . ويسمي باريتو أفراد النموذج الاول « الثعالب » ويسمي أفراد النموذج

الثاني « الاسود » ـ ونادرا ما يجتمع النموذجان لدى شخص واحد . ويحدث التغيير السياسي عندما تحل نخبـة محل أخرى (« دوران النخب ») . وينجم ذلك عن عجز النخبة السيكولوجي عـن مواجهة الاحداث . ان « الثعالب » الذين يكونون ممتازين حين يدور الامر حول كسب الموافقة بمناورات سياسية غير قادرين على ممارسة العنف حين ينبغي ذلك . فتطيح بهم ، اذن ، النخبة الاخرى ، نخبة النمـوذج الثاني المستعدة للتصرف بطريقة حاسمة . واستخدام القوة يميز « الاسود » ولكنهم ينزعون الى ان يصبحوا محافظين وعديمي الجدوى الى اقصى الحدود والـى الابتعاد عن الشعب : ومـن اجل ذلك ، يحتاجون الى مساعدة نخبة النموذج الاول التي تتسلل شيئا فشيئا وتحول النخبة .

والتاريخ يقدم نمطا ثابتا للدوران بين هذين النموذجين من النخبة .

باريـس ، موريـس
(١٨٦٢ ـ ١٩٢٣)

كاتب وسياسي فرنسي . كان موريس باريس أهم منظر للقومية الراديكالية ، عند انعطاف القرن . ومارس تأثيرا كبيرا في العالمين السياسي والادبي . وقد انتخب نائبا عن جماعة بولانجيه على أساس برنامج قومي ولا سامي عام ١٨٨٩ ، ثم نائبا عن باريس عام ١٩٠٦ ، وهو منصب شغله حتى وفاته . وكان ، وهو عضو الاكاديمية الفرنسية، أحد رواد القصـة السياسية وعالـج موضوع القوميـة في كتبه : « المجذورون » (١٨٩٧) ، « النداء للجندي » (١٩٠٠) ، « وجوههم » (١٩٠٢) و « مشاهد وعقائد من القومية » (١٩٠٢) .

وقد اقام باريس قوميته على الفكرة القائلة انه يجب منح البلد « المفكك والمستأصل الدماغ » ـ أي المهدد بالموت والانحلال ـ وسائل خلاصه . فيجب صيانة البلد من الانحطاط ويجب أن تتزود الجماعة

الفرنسية ، من جديد ، بروح ، بهوية وبرغبة في الحياة والنضال . فبلويس انضج ، اذن ، نظرية في القومية القبلية بمزجه بين الداروينية الاجتماعية والرومنطيقية والحتمية البيولوجية . ويرى باريس ان النظرية التي كانت الثورة الفرنسية قد كرستها والتي تقول ان الجماعة مؤلفة من تجمع افراد ، هذه النظرية يجب أن تترك مكانها لنظرية تضامن عضوي معبر عنها في عبادة الارض والموت ، وهما معادلا المدلولين الالمانيين : الدم والارض . وهو يرى في الامة عضوية تشبه كائنا حيا أو شجرة . والقومية نظام أخلاقي يقترح معايير سلوك تمليها المصلحة العامة ويستبعد الادارة الفردية . وبلريس الذي كان متعلقا بنسبية ما أنكر صحة المطلقات الاخلاقية . وكان يرى ان الحقيقة والعدالة والحق لا توجد الا ضمن علاقة بحاجات الجماعة .

وتقدم حتميته الفيزيولوجية وتصوره المكانستي للانسان المحدد بانتمائه الى الجماعة عنصرين اساسيين لرؤيته لعالم مغلق ، مضاد للعقلانية وعنيف . وكان ، وهو المعادي العنيف للعقلانية ، مقتنعا بأن اللاشعور يطغي على العقل . ولكن هذا المنظر لقومية جديدة يقدران خلاص الامة يقتضي اصلاحا سياسيا عميقا يتضمن نضالا ثابتا ضد الليبرالية والديمقراطية والماركسية ، من جهة ، وخلق نظام قوي وسلطوي من جهة أخرى .

وكانت عبادة القوى الخفية والعميقة مصحوبة بعداء حاد للنزعة الثقافية . وقد انضج باريس ادانة طويلة للروح النقدية ومشتقاتها بمعارضتها بالغريزة والشعور الحدسي واللاعقلاني والهيجان والحماسة والقوى العميقة التي تحدد السلوك البشري وتؤلف واقع الاشياء وحقيقتها كما تؤلف جمالها . وهو يقول ان العقلانية هي نتاج « المجذورين » : فهي تنهك الحساسية والغريزة ولا يمكن ان تغني القوى الحركية للفعالية القومية . ويلي ذلك انه يجب التوجه الى الشعب من أجل صيانة الامة . وبلريس يشيد بالقوة البدائية والعنفوان والحيوية التي نجدها في الشعب الذي لم يتلوث بالسم العقلاني والفردي .

وبما ان الجماهير هي الامة الحقيقية ، وبما ان أول هدف للسياسة هو ضمان اكتمال الامة وقوتها ، فيجب على القومية أن تسعى لحل المسألة الاجتماعية . وقد كان باريس أحد أوائل القوميين الاشتراكيين واحد الممثلين الرئيسيين للاسامية الحديثة واحد أوائل من أرسوا القواعد الثقافية للفاشية .

باسكال ، بليز
(١٦٢٣ – ١٦٦٢)

باسكال عالم رياضيات وفيزياء وفيلسوف فرنسي وصل الى أعلى درجات الشهرة بعمله العلمي والرياضي الى أن تخلى عن ابحاثه ليدخل دير بور رويال الجانسيني في عمر الحادية والثلاثين . والمؤلف الاكثر دلالة في الفلسفة والنظرية السياسية ، من بين كتاباته المختلفة ، هو الكتاب الذي نشر بعد وفاته ، وكان غير مكتمل ولكنه قوي الصياغة ، كتاب « الافكار » (١٦٧٠)، وهو سلسلة حكم حول موضوع « البديهيات الدينية » .

يحاول باسكال الدفاع عن الايمان المسيحي في برهة هوجم فيها ، بسبب تجدد الالحاد الفلسفي وتبسيط العلم الحديث الذي بدا كاشفا لكون لا متناه ، دون اله ، تحكمه الاسباب الميكانيكية حصرا . ويقوم مساره على اخذ هذا التصور للكون مأخذ الجد وبيان كون حياة الانسان المحروم من الايمان غير معقولة . ويرفض باسكال البراهين اللاهوتية على وجود الله ويستخدم فكرة كون لا متناه ليهدم آمال الفلاسفة في اكتشاف معنى الوجود او الخير الاسمى عن طريق العقل . فغياب الله عن الكون المرئي هو نفسه الذي يدفع الانسان المذعور من وجوده الخالي من المعنى الى البحث عن الله .

وباسكال يتبع مونتين في نقده للعدالة البشرية التي لا تقوم الا على الاعراف او المسبقات . فيجب اطاعة الحكومات والقوانين لا لكونها

عادلة بل ، حصرا ، لأنها ضرورية لتجنب هذا الشر الاقصى الذي هو الحرب الاهلية .

ولا تستطيع الحكومات توليد الفضيلة البشرية او الكمال . فهي غير موجودة الا للتحكيم في المنازعات بين البشر المنفصلين عن بعضهم بعضا بوصفهم افرادا وبالموت ، بصورة أوضح أيضا .

وباسكال ، مثل مونتين ، يسخر من الجدية التي يتابع ، بها ، البشر اهدافا كالمجد والمعرفة والسلطان . وهو لا يرى ، في ذلك ، سوى محاولة من أجل « الهائنا » عن الطابع الانتقالي والعبثي لوجودنا . ولكنه ، خلافا لمونتين ، لا يظن أن الانسان يستطيع الاكتفاء برؤية للحياة لا تقترح عليه هدفا سوى الالهاء والمتعة . فالبشر الذين وعوا عبث الحياة الدنيا مقودون الى « الرهان » على وجود الله على الرغم من استحالة اثباته ، ومقودين ، أيضا ، الى العيش كمسيحيين بأمل الحصول على الخلاص .

ولا شك في ان باسكال اول مفكر واجه النتائج الاشكالية لنمو العلم في معنى الوجود . وهو يوضح التباين العبثي بين المطامح اللامتناهية للنفس البشرية وعدم القدرة على تلبية هذه المطامح في كون لا متناه ودون هدف يكتشفه العقل . وهذه الفكرة سوف تستعاد من جانب العدميين والوجوديين في القرنين التاسع عشر والعشرين ، ولكنهم يستعيدونها دون امل باسكال في تجاوز هذا العبث بالايمان . (راجع الوجودية) .

باكونين ، ميشيل
(١٨١٤ – ١٨٧٦)

فوضوي روسي . تأثر باكونين ، اولا ، بهيغل ، ولكنه انفتح ، لدى رحلة الى المانيا ما بين عامي ١٨٣٩ أو ١٨٤١ ، على أفكار الهيغليين الشباب الاكثر راديكالية . واهتم ، خلال السنوات العشرين التالية ،

اهتماما خاصا بقضية القومية السلافية التي كان المبشر المتحمس بها . وقد عاد ، بعد أن سجنه القيصر بين عامي ١٨٥١ و ١٨٥٧ ، الى اوروبا الغربية في الستينات وبقي فيها حتى نهاية حياته التي وضعها في خدمة الفوضوية . وكان ، وهو المحرض والداعية ، مشهورا بمؤامراته وقدرته على تشكيل الجمعيات السرية وحلها . واصطدم باكونين مع ماركس بشأن السيطرة على الاممية الاولى .

ان فكر باكونين ، في نضجه ، معاد للسياسة صراحة . فهو يرى ان كل المنظرين انطلقوا في تحليلاتهم من الخطيئة الاصلية . فقد رأوا ان الانانية تميز الانسان ما وراء التباينات ، فانتهوا من ذلك الى انه يجب أن يتخلى عن جزء من حريته للدولة التي تستطيع ، هي وحدها ، تصحيح طبيعته المعيبة . وهكذا ، فان احترام الدولة مرتبطبالتصورات المركزية لكل الاديان . ويقول باكونين انه من المؤكد ، من وجهة نظر تاريخية ، ان انبثاق الدولة واكتمالها تطابقا مع انبثاق الدين واكتماله. والدين والدولة يتعايشان في علاقة تكافل وظيفية . فكل منهما يمنح الآخر حصرية التشريع في ميدانه . وكلاهما تآمرا لتثبيت الجهلوالخرافة من اجل نشر سلطتهما واقناع الانسان بعجزه عن تنظيم حياته الروحية والاجتماعية . وكل سلطة هي من جوهر ديني بقدر ما تخلق عالما غامضا وغير قابل للفهم الا من جانب مفسريه المرخصين ، وبقدر ما تتآمر لتغذي لدى الانسان شبهة دناءته . وقد بقي باكونين ، طيلة حياته ، ملحدا وخصما لدودا للدولة .

ان باكونين يرى ان الانسان كائن اجتماعي مزود بغريزة حرية ، في اطار فعالية مستقلة داخل جماعة من المتساوين.والدين والدولة والجهل والخرافة وشبهة العجز اعداء التحرر البشري الصريحون . ويمكن محاربتهم بادخال معارف القوانين الطبيعية التي اكتشفها العلم الوضعي بين الجماهير.واذا كان العلم يجب ان يسمح بحذف الدين ، فانالعصيان يجب أن يمحو عادة الطاعة . ان « غريزة العصيان المقدسة » كما عرفها باكونين ، هي الصفة الاساسية للانسان . وقد حذفت مع تطور الحضارة

ولكنها لم تزل ابدا . ومن اجل ذلك ، فلن اقل الناس مسا من جانب الحضارة الراسمالية ، او الذين يبقون على الهامش ، هم الاقدر على الشروع بسيرورة التدمير الثوري . ولا يمكن لاعادة تملك الانسان الوضعية لقوته وطاقاته (او لنزوعه الى الحرية) ان يجري بالترابط الحر بين الافراد من أجل أهداف مشتركة داخل اتحاد لكومونات حرة. ولكن الانسان لن يستطيع أن يكون حرا ما دام تابعا ، اقتصاديا ، لفرد ما . فقسر العلاقة الاجرية ونمط السلطة التسلسلية داخل سيرورة الانتاج يعيد انتاج انماط السيطرة والتبعية في البنى السياسية والحقوقية . فالحرية تقتضي ، اذن ، ان تقدم الى كل شخص الوسائل المادية لاستقلاله الاقتصادي . وحقوق الملكية يجب أن تكون ، اذن ، بين ايدي الجماعة . والفوضوية ، في فكر باكونين ، اشتراكية بالضرورة .

وقد انضج باكونين نظرياته معارضا ماركس ، واستمر الاشتراكيون الفوضويون الالمان في تقديره عاليا بسبب نقده التنبؤي لديكتاتورية البروليتاريا في المخطط الماركسي (راجع الفوضوية) . ومع ذلك ، فان باكونين لم يكن ، قط ، مفكرا منهجيا ، لا في طريقته في الكتابة (فهو لم ينجز أيا من مؤلفاته الرئيسية) ، ولا في منطق افكاره وتماسكه . الا انه كان فخورا باصطفائيته . ففي عمله،تمتزج المادية والرومنطقية ، وباكونين يشيد بالعفوية ، ولكنه يريد تنظيم المؤامرات . وهو يقول عن نفسه أنه من انصار الاممية ، ولكنه محب للجرمانيين . وكان ، على صورة برودون ، يرتاب بمخططات مدعي العلم الضيقة . وقد سمحت ضروب الابهام في فكره لعدة معاصرين بادعاء الانتماء اليه بوصفه رائدا لقضيتهم .

بايل ، بيير
(١٦٤٧ ـ ١٧٠٦)

فيلسوف وكاتب فرنسي . ولد في كارلا في البيرينه . وكان عضوا في اقلية بروتستانتية وابن قسيس ، ومع ذلك اتجهت تربيته الى

الانسانيات الكلاسيكية اتجاهها الى اللاهوت الكالفاني . وقد انهى دراساته في جنيف ودرس الفلسفة في اكاديمية سيدان قبل اغلاقها عام ١٦٦٢ لدى الغاء مرسوم نانت . وقد التجأ الى هولندا حيث احدث من اجله كرسي للفلسفة والتاريخ في روتردام . وانخرط بايل ، وقد تحرر من الرقابة التي كان يعانيها في فرنسا ، في مهنة جديدة ، كصحفي وباحث .

نشر بايل ، عام ١٦٨٢ ، « رسالة حول المذنب » و « النقد العام لكتاب « تاريخ الكالفينية « للسيد مينبورغ » ، ثم نشر مؤلفين جداليين آخرين عام ١٦٨٦ هما : « ما هي عليه فرنسا الكاثوليكية كليا في عهد لويس الكبير » و « التعليق الفلسفي على هذه الكلمات ليسوع المسيح : اجبرهم على الدخول » . وفي عام ١٦٨٤ ، اسس بايل مجلة شهرية دولية مكرسة للكتب باسم « اخبار جمهورية الاداب » مكرسة للاسهام في الاصدار الحر للافكار العلمية والطبية واللاهوتية ما وراء الحدود . وقد استمرت ثلاث سنوت . وفي عام ١٦٦٢ ، طلب منه كتابة مؤلفه « القاموس التاريخي والنقدي » واصبح بايل ، اذ ذاك ، قادرا على أن يعيش ، كليا ، من قلمه .

وقد عرف بايل كيف يعرض مساجلات الفلاسفة واللاهوتيين . ودافع عن حرية المناقشة واقترح اخضاع الدوغماتية الكهنوتية لرقابة مدنية متنورة . وكان من انصار السيادة المطلقة للحكومة المدنية لكنه رفض مذهب هوبز المبسط الذي يقول ان المحافظة على النظام العام يقتضي ان لا توجد سوى كنيسة قومية واحدة . فالحكم ملزم باحترام الحياد الديني وليس له أن يدافع عن مذهب للوحدانية الدينية (راجع التسامح) .

وغالبا ما اسيء تفسير افكار بايل . فقد كانت تتضمن ، بالنسبة لعدد من انصار الاصلاح في القرن الثامن عشر ، التسامح فقط وليس ، بالضرورة ، الحق في حرية الفكر الفردي . وبالفعل ، فان ابتداعية بايل

تؤذن بكثير من الافكار الليبرالية الحديثة : حرية البحث العلمي ، صحافة في منجى عن الرقابة ، حرية تعليم افكار جديدة ، ولا سيما الفكـرة القائلة ان المجتمع الجيد هو ذاك الذي لا يمنع النقد البناء لمؤسساتـه الخاصـة .

برنشتاين ، ادوارد
(١٨٥٠ ـ ١٩٣٢)

منظر اشتراكي الماني ، ابن مهندس في الخطوط الحديدية انضم الى الحزب الاشتراكي الديمقراطي الالماني عام ١٨٧٢ وسرعان ما أصبح من صحفييه الرئيسيين . وقد ارغمته القوانين المضادة للاشتراكية على الهجرة الى انكلترا حيث تاثر بالفابيانيين . واصبح برنشتاين ، حين عاد لى المانيا ، أحد كبار المدافعين عن التحريفية ، وهو ما اثار سجالا حاد ، لا سيما وانه كان يبدو ، مع كاوتسكي ، وريث ماركس وانغلز . وقد عارض برنشتاين ، وهو نائب في الرايخستاغ ، حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨ وترك الحزب الاشتراكي الديمقراطي . وعند ذلك تضاءل نفوذه تضاؤلا قويا على الرغم من عودته اللاحقة الى الحـزب والريخستاغ .

اراد برنشتاين ، في كتاباته الاولى ، تحديث افكار ماركس في ضوء تطور المجتمع وكتب ، ملخصا تصوراته ، ما يلي : « ان طبقة الفلاحين لا تنهار ، والطبقة الوسطى لا تختفي ، والازمات لا تحتد ، والبؤس والعبودية لا يزيدان » .

وكان برنشتاين ، بتحليله التطور الراهن والاحصائيات ، يرى ان الراسمالية تستقر من خلال خلق الكارتلات والاحتكارات . ولكن ، في حين كانت السلطة تنزع الى التركز ، كانت الملكية تنتشر بفضل الشركات المساهمة مثلا . وفي الوقت نفسه ، كانت الاجور الواقعية تزيد ، في حين كانت الطبقة الوسطى في حالة ازدهار . فيمكن ، اذن ، ان يقال ان الاشتراكية قد تعقب الليبرالية . وكانت الراسمالية قد اثبتت انهـا

قادرة على التكيف بما يكفي للأمل في تحولها تدريجيا الى الاشتراكية ـ الوريثة السلمية للرأسمالية النامية الى درجة عالية .

وكان لبرنشتاين الذي رفض هيغل وكل مقاربة ديالكتيكية فكر اختياري جدا ووضعي . وقد وجد لدى كانت اساسا أخلاقيا اصيلا للاشتراكية . وكانت فلسفة كانت في حالة بعث كامل في تلك الفترة . والح برنشتاين على الفكرة القائلة ان الحركة كانت كل شيء ، في حين أن الهدف لم يكن شيئا . وعرف كيف يلاحظ الاتجاهات ، تفصيلا ، في زمانه وكيف يظهر معنى أخلاقيا كبيرا. ولكنه كان،أيضا، مفكرا اصطفائيا جدا غير قادر على تفسير ملاحظاته في ضوء نظرية متماسكة ومنهجية (راجع الديمقراطية الاشتراكية) .

البروليتـــاريا

مصطلح يشير الى قيمة دنيا يستعمل للدلالة على افقـــر طبقات المجتمع ويوحي بأن اعضاءها يعيشـون يوما بيوم ولا يفيدون من المواطنة افادة كاملة . والبروليتاريا ، بالمعنى الماركسي للمصطلح ، تتعاين مـــع الطبقة العاملة المتميزة عن الفلاحين ، ولكن منظرين اخرين يستعملون المصطلح بمعنى المحرومين .

برودون ، بيـــير ـ جوزيف
(١٨٠٩ ـ ١٨٦٥)

فوضوي فرنسي ، ابن صانع براميل . وقد كان على برودون ان يتخلى عن دراسته الثانوية ، ويصبح عامل طباعة ويتابع تربيته بقراءة نسخ تصحيح النصوص التي يجب طباعتها ، لا سيما نصوص احـد مؤلفات فورييه . وقد حصل على منحة من اكاديمية بيزانسون سمحت له بقضاء سنة في باريس عام ١٨٣٩ . وعمل ، بعد ذلك ، في شركة ملاحة نهرية ، في ليون حيث عاشر عمال النسيج الراديكاليين ثم عاد الى باريس

حيث بقي حتى نهاية حياتــه باستثناء فترة نفــي في بلجيكا في عهــد الامبراطورية الثانية .

وقد انتخب برودون ، أثناء ثورة ١٨٤٨ ، عضــوا في الجمعيــة التاسيسية . واشهر أعماله ، بوصفه نائبا ، كان التصــويت ضــد الدستور لمجرد « انه دستور » . وهو ينتقد ، في مقالاته الصحفية ، كل القادة الثوريين . وكلن برودون قد نشر ، قبل ١٨٤٨ ، بعض المؤلفات منها « ما هي الملكية » (١٨٤٠ – ١٨٤١) بصيغته الشهيرة « الملكيــة سرقة » . ولكن عقد الخمسينات من القرن التاسع عشر هو الذي انضج ، فيه ، وقد أصابه فشل الثورة بالاحباط ، الأساسي من نظريته في مؤلفين رئيسيين : « الفكرة العامة لثورة القــرن التاســع عشر » (١٨٥١) و « حول العدالة في الثورة والكنيسة » (١٨٥٨) ، وهما مؤلفان يكونان مأخوذين معا ، المحاكمةالاولى لصالح الفوضوية . وقد توفي برودون عام ١٨٦٥ في البرهة التي بدأ ، فيها ، يؤيد تحالفا مع الطبقة العاملة وسلم بضرورة دولة حد ادنــى .

ان أهم اسهامات برودون في النظرية السياسية هي نقده للحكومة الشرعية ونموذج المجتمع لديه الذي طرح ، فيه ، قواعد التعاونية ، وهي شركة قائمة على التشارك الذي تضمن التعاون ، فيه ، دولة دون قسر . وتعبر انتقاداته ومقترحاته عن التواصــل العميق في الاهــداف مــع الفوضويين الآخرين الذين يسعون الى اكبر وحدة للجماعة مع اكمــل نمو فردي ، في الوقت نفسه .

وتقوم حججه ضد سلطة الدولة على تحليل خصائص كل حكومة وبيانه كيف تقهر هذه الخصائص الفرد وتخفض من الصلات بين اعضاء الجماعة . ان سلطة الدولة تقع بين ايدي الممثلين العامين الذين يضبطون انواع السلوك بتحديدهم قواعد تفيد من القوة العامة . ويلح برودون على تركيز السلطة وسلطان القسر دون ان يكون لهذه القواعد طابع عمومية حقيقي ، وهو ما يجعل هذا التركيز غير مقبول . فالحكومة الشرعية تمنع

الناس العاديين من التصرف على اساس حكم شخصي ومستقل بتركيزها السلطة وحق القيادة بين ايدي عدد صغير من الاشخاص (الموظفين) الذين يحصلون على الطاعة باستعمال القوة الجسدية . وبرودون يرفض رفضا قاطعا سلطة حكومة شرعية بقدر ما يرى أن اساس النمو الفردي والتضامن الاجتماعي يستند الى الاستقلال العقلي .

ومع ذلك ، يعترف برودون بفائدة وجود دولة من اجل المحافظة على النظام العام . ومشروعه حول مجتمع تعاوني مكرس للحلول محل الحكومة يحتوي على ترتيبات مكرسة للمحافظة على الامن . وهو يرفض السوق الراسمالية التي يرى فيها مصدر استغلال وقسر وتفترض ، مسبقا ، وجود حكومة شرعية . فالافراد والرهوط تتفاوض ، في المجتمع التعاوني، فيما بينها مباشرة الى أن تصل الى اتفاق مقبول من الجميع .

الا ان برودون يعترف بالثغرات العديدة في « سيرورة التفاوض » التي لا تسمح بان تجعل منها الآلية الوحيدة التي ينتظم حولها المجتمع. ونظريته في التعاونية أجدر بالاهتمام حين تحدد كيف يجب ان يضبط التفاوض من أجل ضمان الارباح التي تؤمل منه .

ان انعدام الامن هو اكبر خطر يواجهه مجتمع منظم على اساس المسلومة لان مثل هذا المجتمع لا يوفر الحماية لاضعف الاطراف ليجنبها أن تسحق من جانب خصومها . ومن أجل أن يستطيع الجميع الافادة من امن حقيقي ، يجب ان تكون لكل الاطراف السلطة نفسها تقريبا ، وأن تكون عديدة ومتنوعة وعلى ما يكفي من الاستقلال لتعتمد على بعضها بصورة متوزنة . وأعضاء مثل هذا المجتمع مدفوعون الى التفاوض اكثر منهم الى القتال للحصول على ما يريدون لانهم لا يستطيعون السيطرة على منافسيهم . الا أن برودون لا يكتفي بالاستناد الى هذا النمط من البنية لضمان أمن المجتمع التعاوني ، بل يعتمد ، ايضا ، على مبدأ اخلاقي هو التزام الجميع باحترام العدالة الجماعية التي تفرض ، لدى كل تفاوض ، الالتزام باجراء تبادلات متعادلة . فأعضاء المجتمع التعاوني ملزمون ، اذن ، بالواجب بقدر ما هم ملزمون بالمصلحة .

وحين يواجه برودون المسألة المشخصة ، مسألة معرفة كيفية تحقيق التعاونية في عالم معاد لها ، فانه يتذبذب بين ستراتيجيات غير ناجعة ولكنها تتفق مع أهدافه واخرى احفل بالوعود ولكنها لا تسمح بلوغ هذه الاهداف . فهو يستند ، في البدء ، الى حجج عقلية فقط ، ثم يلتفت ، بعدذلك ، على التعاقب ، نحو نموذج التمان مجاني ، نحو التعاون مع لويس نابليون ، واخيرا ، بعد ١٨٦٣ ، نحو انكفاء الى مؤسسات التعاونيين النموذجية . وهو لم ينشغل ابدا ، في فترة ١٨٥٥ ـ ١٨٦٣ ، بالستراتيجية ، منتظرا الثورة بكتابته كتبا نظرية .

وقد كان برودون ، دائما ، شخصية موضع نقاش بين المعلقين . فقد كانت شهرته ، أولا ، شهرة ثوري . وماركس جعل منه اضحوكة بوصفه مدافعا بورجوازيا صغيرا عن الملكية الخاصة . وكان موراس يمجده بوصفه المدافع عن القيم التقليدية . بل انه قد عد ، أحيانا ، فاشيا . ومن بين الاسباب التي فسر ، من أجلها ، برودون يصور في هذا التنوع كونه يفكر كتابة . لقد كان يكتب بطريقة جدالية حول عدد كبير جدا من الموضوعات ، من المضاربة في البورصة حتى الدين والفن . الا أن التماسك والوحدة جليان عندما يركز المرء انتباهه على كتاباته السياسية . فوصفه ودفاعه بصدد مجتمع يحقق ، فيه ، الناس الذين يملكون حكما مستقلا ، اكتمالهم الشخصي والوحدة الاجتماعية يجعلان من برودون احد أكثر المعبرين عن الفوضوية اقناعا .

البطريركي (المذهب)

يعد ، تاريخيا ، مذهبا او نظرية ترى أن السلطة السياسية تنجم أو تشتق من حكومة « المنزل » . والبطريركية المركزة على سلطات الاب / الزوج وحقوقه ، وهي سلطات كان يفترض انها قوية ، والتي تلح على الوجود « الطبيعي » للسلطة ، هذه البطريركية كانت ، دائما ، مطلقة . وهي مرتبطة ، في الاصل ، بالملكي الانكليزي لمنتصف القرن السابع عشر ، السير روبرت فيلمر ، وبكتابه « باتريرشا » . وهذا الكتاب لم ينشر قبل عام ١٨٨٠ ، وهاجمه لوك في مطوليه .

ونجد مظاهر للمذاهب البطريركية في كل تاريخ الفكر السياسي الغربي ، ولا سيما على صورة تقارير شبه انتروبولوجية عن نمو التنظيم السياسي انطلاقا من الرابطة الاولى الطبيعية للاسرة . وبدءا من الاصلاح استعمل البروتستانتيون احدى الوصايا العشرة « احترم اباك وامك » من أجل تقديم التفسير والتبرير لطاعة الرؤساء بمن فيهم المعلمون والاساتذة والكهنة والقضاة . وقد دمج هذا المذهب ، دائما ، بالتعليم الديني وساعد على نشر صورة عالم كان ، فيه ، البيت والاقتصاد والسياسة في تناغم كلي . والاستعمال المنتشر انتشارا واسعا للتصور الاسري أو البطريركي لاصول المجتمع المدني يعارض نظريةالحالةالطبيعية ونظرية العقد الاجتماعي . وهو يدافع عن السلطة المطلقة للحق الالهي في انكلترا في عصر اسرة ستيوارت ويطبع ، أيضا ، انبثاق المذهب البطريركي كنظرية اجمالية للالتزام السياسي . وهذه النظرية هي التي هزمت ، في نهاية المطاف ، من جانب هجمات لوك وآخرين ، على الرغم من أن المذهب الانتروبولوجي والبنية التقليدية للاسر بقيت في معزل عن هذه الانتقادات .

بلان ، لويس
(١٨١١ ــ ١٨٨٢)

اشتراكي فرنسي . يعرّف لويس بلان ، في « تنظيم العمل » الصادر عام ١٨٣٩ ، نموذج « الورشات القومية » التي تمولها الدولة وتديرها روابط العمال (راجع الاشتراكية) .

بلانكي ، لويس ــ اوغست
(١٨٠٥ ــ ١٨٨١)

شيوعي وثوري فرنسي . كان لويس اوغست بلانكي ثوريا نشيطا كما كان منظرا للستراتيجية الثورية . وقد كتب معظم مؤلفاته في

السجن حيث قضى اربعين سنة . ولكن هذه المؤلفات لم تنشر بصورة منهجية ، وضاع قسم منها .

انضج بلانكي نظرية للاستيلاء الثوري على السلطة ملحا على ضرورة انقلاب سريع منظم من جانب طليعة محدودة من المتآمرين المصممين الذين يجب عليهم ، بعد ذلك ، توطيد سلطتهم بتدابير ديكتاتورية . ويمكن ان تجري الاطاحة الثورية بالليبرالية البورجوازية منذ أن تتكون الطليعة . وكان بلانكي ينسب دورا واسعا داخل هذه النخبة للمحرضين الفرديين القادمين من البورجوازية . ولم تلق هذه الستراتيجية نجاحا في حياة بلانكي لكنها استخدمت كصلة بين تقليد العمل المباشر اليعقوبي (الذي ظهر في عهد الثورة الفرنسية) والتقليد البولشفي الروسي الذي أوصى به لينين .

وغالبا ما بدت الرؤية البلانكية لمجتمع ما بعد الثورة طوباوية . لقد كان بلانكي يلح على أهمية القناعات والافكار في بناء التنظيم الاجتماعي ويرى أن التربية هي الوسيلة الرئيسية لتحويل المجتمع . وكان يرى ان سلطة الدول لن تضعف في عهد الشيوعية بل انها ستسهل خلق ترابط بين العمال الذين يعيشون ضمن حدود المساواة .

وقد لعبت البلانكية دورا ملحوظا في كومونة باريس ١٨٧١ ومارست تأثيرا في اليسار الفرنسي حتى بداية القرن العشرين .

بلوخ ، ارنست
(١٨٨٥ - ١٩٧٧)

فيلسوف الماني ، ماركسي نقدي . كان بلوخ يركز على العنصر الطوباوي في فكر ماركس (راجع الطوباوية) . وكتابه المعنون « مبدأ الامل » الصادر بين عامي ١٩٥٤ و ١٩٥٩ هو مؤلفه الرئيسي .

بنتـــام ، جيريمي
(١٧٤٨ ـ ١٨٣٢)

فيلسـوف نفعي ومشرع واصلاحي بريطاني . وقد كان لبنتام تاثير هام في الفكر السياسي الحديث . فكتاباته في الفلسفة والحكومةوالحقوق والادارة الاجتماعية والاقتصاد اصبحت كلاسيكية . اما على الصعيد المنهجي ، فقد ادخل منظومة تحليل منطقي واخذا في الحسبان للتفصيل الراديكالية الفلسفية التي الهمت اصلاحات العصر الفيكتوري في انكلترا. لم يتصد له احد منذ ارسطو . ولم تقده روحه العملية الى تطبيق افكاره في مشروعات عديدة فقط ، بل قادته ، أيضا ، الى لعب دور هام بوصفه مدافعا عن الاصلاح الجذري . وقد شكلت افكاره اسـاس الراديكالية الفلسفية التي الهمت اصلاحات العصر الفيكتوري في انكلترا

كرس بنتام قسما كبيرا من وقته لصياغة مشروعات اصلاحات عملية كاصلاحات السجون في مؤلفه « المشتمل » . وكان يسعى الى تحويل الطريقة التي كان يجري ، بها ، تصور الافكار الفلسفية والتعبير عنها . وهناك فروق في المنهج والتصور بين مونتسكيو وهيوم ، من جهة ، وبنتام من جهة اخرى اكبر منها بين بنتام والمفكرين السياسيين للقرن العشرين . وقد درست افكار بنتام عامة ، على الرغم من أهميتها ، من خلال مؤلفين آخرين ، كتصوراته حول التشريع التي درست مـن خلال مؤلفات جون اوستن ونظرية الديمقراطية التي درست من خلال عمل جيمس ميل والفلسفة النفعية التي درست عن طريق جون ستيوارت ميل مثلا . (راجع النفعية) . ويفسر ذلك ، دون شك ، بصعوبـة اسلوب بنتام الذي صدكثيرا من القراء ، لاسيما وانه نادرا ما اهتـم بنشر مؤلفاته وان الطبعة الوحيدة لمؤلفاته التي انتشرت انتشارا واسعا كانت لزمن طويل ، طبعة « مؤلفات جيريمي بنتام » التي صدرت بين عامي ١٨٣٨ و ١٨٤٣ بصورة غير مناسبة وناقصة . وسوف تشتمل طبعه بريطانية جديدة بدا اصدارها عام ١٩٦٨ على ٦٥ مجلدا .

كان شباب بنتام صعبا . فسرعان ما تعرف ابوه على مواهبه العظيمة . وفي السابعة من عمره دخل مدرسة وستمنستر ، ودخل في عمر الثانية عشرة الى « كلية الملكة » في اوكسفورد . وكان مكرسا للاشتغال بمهنة المحاماة ، لكنه رفض ممارسة هذه المهنة على الرغم من آمال أبيه .

وحوالي عام ١٧٧٥ ، انكب بنتام على مشروعين . فقد شرع في دراسة الحقوق الجزائية ، وبالاخص في تحليل للجنايات والعقوبات . ونشر اشهر مؤلفاته « المدخل الى مبادىء الاخلاق والتشريع » ، الذي طبع عام ١٧٨٠ ليظهر عام ١٧٨٩ والذي كان يدعي تقديم قانون عقوبات كامل . وكتب ، ايضا ، « حول القوانين عامة » (الذي نشر عام ١٩٤٥) وكتاب « التشريع غير المباشر » الذي نشره ، في البدء ، دومون في « مطولات التشريعين المدني والجزائي » ، وتؤلف هذه الكتب الثلاثة القسم الاعظم من مؤلفات شباب بنتام الحقوقية . ونشر ، اخيرا ، لدى دومون ، بقية مؤلفه ، « نظرية العقوبات والمكافآت » عام ١٨١١ .

وفضلا عن ذلك ، اجرى نقدا واسعا لمؤلف بلاكستون « تعليقات على قوانين انكلترا » مصدرا كتابه الرئيسي الاول ، « نبذة حول الحكومة » (١٧٧٦) ، مغفلا من اسم المؤلف . وتنتقد « النبذة » مقطعا قصيرا لبلاكستون يدرس الدستور الانكليزي من وجهة نظر لوك . وقد أعاد بنتام وضع مفاهيم لوك المسلم بها عامة ، في تلك الفترة ، موضع المساءلة دون أن يقترح نظرية سياسية شخصية . واهتم ، أيضا ، بالمسائل الاقتصادية ، فأصدر عام ١٧٨٧ ، « دفاع عن الربا » ، وهو نقد لاطروحات آدم سميث حول الربا في « ثروة الامم » .

واكتسب بنتام شهرة ما عشية الثورة الفرنسية . فقد كانت له ، بفضل صداقته مع اللورد لانسداون ، اتصالات بالفلاسفة الفرنسيين واصبح صديقا لاميل دومون ، وهو كاتب واصلاحي سويسري نشر الطبعات الفرنسية لمؤلفاته (لاسيما المطولات) . وسمحت له هذه الاخيرة بالحصول على شهرة دولية . وعلى الرغم من ان بنتام لم يكن

من انصار الحركة الاصلاحية في انكلترا ، فقد كتب عدة مخطوطات لدعم المؤسسات الديمقراطية في فرنسا . وفي عام ١٧٩٢ ، منحت له المواطنة الفرنسية اثر كتابه المكرس لاصلاح العدالة في فرنسا « مشروع أولي لتنظيم النظام القضائي الفرنسي » الصادر عام ١٧٩٠ . ومثل كثير من المعجبين الآخرين بالثورة الفرنسية سرعان ما ابتعد بنتام عنها بسبب تجاوزاتها . وعارض البلاغة الثورية الفرنسية ، لاسيما مفاهيم الاعلان عن حقوق الانسان والمواطن . وقد كتب يقول في « مغالطات فوضوية » ان « الحقوق الطبيعية مجرد ضروب من العبث » ، في حين ان «الحقوق الطبيعية وغير القابلة للتقادم » هي « ضروب من العبث مرفوعة على عكازات » . وكان بنتام يرى انه لا يمكن ضمان الحريات ما لم تستند الحقوق الى نظام قانوني .وسوف يرى ايضا ، عندما سيصبح من انصار الراديكالية ، ان الديمقراطية التمثيلية والحكومة المسؤولة ضروريتان لضمان هذه الحقوق .

و « اعتنق » بنتام الراديكالية حوالي فترة ١٨٠٩ — ١٨١٠ على الرغم من انه لم يصدر ، الا في عام ١٨١٧ ، كتابه « خطة اصلاح برلماني » لمصلحة الاقتراع العام والسري والتجديد السنوي لمجالس الممثلين . وقبل عام ١٨٠٩ بدا بنتام ، اذا استثنينا بحثه المكتوب في برهة الثورة الفرنسية ، غير مبال بالمسائل الدستورية والسياسية . ولكن عوامل عديدة ، كتأثير جيمس ميل وفشل « المشتمل » واقتناعه بأنه يجب القيام باصلاح ، ولاسيما في النظام القضائي واتصالاته مع بعض الاصلاحيين وقيام النظام الليبرالي في اسبانيا ، قادته الى تعديل اساسي في فكره السياسي . والصورة المشخصة لهذا التعديل هو « الحقوق الدستورية » ، وهو مؤلف عظيم بدأ كتابته عام ١٨٢٢ وبقي غير مكتمل . وقد دافع ، فيه ، عن طوباوية نظام ديمقراطي تمثيلي مع نقد حاد لانظمة عصره السياسية . وكتاباته خلال تلك الفترة تعالج عددا كبيرا جدا من الموضوعات كالتربية والدين واللغة والمنطق ومسائل حقوقية متنوعة .

ومنذ عام ١٨٢٠ ، توطدت شهرة بنتام في أوروبا كما في أمريكا اللاتينية وانكلترا . واشترك في مراسلات واسعة . وكان مد منتظم من السياسيين والمثقفين والمغامرين يأتي لزيارته في لندن .

وتأسست « مجلة وستمنستر » التي كان يمولها بنتام ويديرها جون باورينغ عام ١٨٢٤ . وكانت تقترح بديل الراديكالية الفلسفية في وجه مذاهب الهويغ (المحافظين) التي كانت تدافع عنها مجلة (ادنبرة). وانخرط بنتام ، ايضا ، في حملة لمصلحة اصلاح قضائي وبرلماني في انكلترا . الا انه انشغل ، بصورة اساسية ، بانشاء بانوميون (مجموعة تشريعية كاملة)يشمل القانون المدني والجزائي والدستوري والاجراءات. وكرس مكانا واسعا لـ « القانون الدستوري » موسعا ، فيه ، نظريته السياسية لمرحلة النضج في حياته . وكان شكل المؤلف اقرب الىالتشريع منه الى الفلسفة ، ولكن الدراسة الفلسفية لمسائل مثل الحرية والمساواة والحقوق والواجبات والسيادة موجودة في مؤلفات اخرى كتبها خلال تلك الفترة . ويعالج كتاب « الحقوق الدستورية » مسائل التنظيم والبنية ويحتو يعلى تعليقات جديرة بالملاحظة حول موضوعات مثل الشروط اللازمة من اجل ان لا تهدد القوات المسلحة مؤسسات الديمقراطية التمثيلية وشروط اقله ةحكومة منفتحة ووسائل خفض فساد الموظفين دون حرمانهم من السلطات اللازمة لانجاز مهمتهمووسائل السماح لكل شخص بالوصول ، بيسر ومجانا ، الى النظام القضائي .

وقد أعطى بنتام ثلاثة اسهامات هامة في نمو الليبرالية . فقد استخدم ، أولا ، الافكار الموروثة عن لوك وهيوم ومونتسكيو وهيلفيسيوس ليهاجم مذهب لوك المقبول بصورة شائعة . وقد قام التيار الاساسي للفكر الليبرالي ، بعد بنتام ، على أساس النفعية . واقترح أخيرا ، بدءا من عام ١٨٢٠ ، مقاربة جديدة للنظرية الدستورية مع حسبان حساب لانتقادات الفترة العظيمة للفكر الدستوريوالممارسات الجديدة المولودة من تجربة الثورتين الامريكية والفرنسية . ولم يقتصر امره على انه اعطى أسسا جديدة للنظريات القائمة ، لكنه ابرز ، أيضا ،

اهمية التنظيم الاداري والقضائي ومسؤولية الحكومة . وقد تنبأ بنتام بضرورات الدولة الديمقراطية واتجاهاتها بتأكيده ان التشريع يجب أن ينزع الى ضمان الامن ووسائل العيش والوفرة والمساواة . وبتصديه للبنى الضرورية لتحقيق هذه الاهداف . وكان جون ستيوارت ميل تلميذه الرئيسي ، ولكن هذا الاخير برهن عن مقدار ادنى من الحماسة للديمقراطية .

بوبر ، كارل ريموند
(مولود عام ١٩٠٢)

فيلسوف مولود في فيينا عام ١٩٠٢ . غادر بوبر النمسا قبل ضمها الى المانيا بقليل . وقد درس ، بين عامي ١٩٣٧ و ١٩٤٥ ، الفلسفة في زيلندا الجديدة ، وكان منذ عام ١٩٤٦ وحتى تقاعده ، استاذا للمنطق والمنهج العلمي في « مدرسة لندن للاقتصاد » . وبوبر الاكثر شهرة كفيلسوف علمي (راجع ، مثلا ، « منطق الاكتشاف العلمي » المنشور عام ١٩٣٤) مدافع متحمس عن القيم الليبرالية التي تتجسد ، بالنسبة اليه ، في أحسن عمل علمي .

وقد تأثر بوبر ، في شبابه ، بالماركسية والتحليل النفسي ، ولكنه تخلى عنهما بوصفهما علمين زائفين . وكانت الحاجة الى شرح عيوبهما أحد محركات عمله في الفلسفة العلمية . لكن بوبر أسهم ، بصورة اكثر مباشرة ، في النظرية السياسية من خلال « المجتمع المفتوح واعداؤه » (١٩٤٥) و « فقر النزعة التاريخية » (١٩٥٧) . والكتاب الاول يقع في مجلدين ، يهاجم الاول منهما افلاطون ، والثاني هيغل وماركس . وينتقد « فقر النزعة التاريخية » الفكرة التي تقول ان هناك « قوانين تاريخية » مهمة العلم الاجتماعي ان يكتشفها — ويجب عليها ان تملي سياستنا . والكتاب مهدى الى ضحايا العقيدة الفاشية والشيوعية التي لا تحصى ضمن مصير تاريخي .

و « المجتمع المفتوح واعداؤه » لا يخون عنوانه بدفاعه عن الفكرة القائلة ان العلم والحرية يزدهران ، معا ، في مجتمع مستعد لقبول افكار جديدة . ان فلسفة أفلاطون سلطوية وشمولية ، وقاعدة « الحراس » مدعومة بأساطير بالكفاءة الثقافية . وأفلاطون منظر المجتمع المغلق ، رجعي يحاول ان يعترض التغيير الاجتماعي باعطائه السلطة المطلقة للنخبة الفلسفية . ولكن أكثر اعتراضات بوبر تدميرا هو أن التساؤل : « كيف يمكن أن نكون على ثقة ؟ » و « كيف نستطيع ان نثق بأن لنا قادة كاملين ؟ » خطأ فادح في السياسة كما في العلم . والسؤال الصحيح هو : « كيف نستطيع اكتشاف اخطائنا وتصحيحها بأسرع ما يمكن ؟ » و « كيف نستطيع التقليل من الاضرار التي يسببها قادة سيئون ؟ »

وفي هذا الضوء يدان هيغل وماركس في « المجتمع المفتوح واعداؤه »: ان هيغل لا يستحق الا الازدراء ، فهو يتكلم من اجل أن لا يقول شيئا، مدعيا المعرفة المطلقة . الا ان ماركس منظر اجتماعي جدي . وبوبر معجب به من أجل الطريقة التي يميز ، بها ، بين تحريض الفاعلين في وضع اجتماعي معطى و « الطبيعة البشرية » التي لا نعرف عنها شيئا والتي لا تفسر سلوك الافراد في أوضاع يوجدون فيها . ولكن ماركس كان من الذين يقولون بالتعقيد المتزايد للبنى . كان حتميا ويخضع التفسير للنبوءة ـ الاعلان عن السقوط المحتوم للراسمالية مع توجهه الى كل من يريدون أن يتبعوه ، وهنا المفارقة ، من أجل أن يحدث المحتوم عن طريق ثورتهم .

ويظهر شرح الاخطاء التي اقترفها ماركس (وآخرون كثيرون) في « فقر النزعة التاريخية » ان بوبر يميز بين القوانين الحقيقيةوالاتجاهات التاريخية . فلا يمكن ان يكون هناك اي قانون لـ « السيرورة التاريخية» علمة ، على اعتبار أن هذه الاخيرة حدث فريد . وان قوانين مزعومة مثل « قانون التركيز المتزايد لراس المال » ليست قوانين ولكنها في احسن الاحوال ، صياغة لاتجاه . ونحن نعلم أن التعميم انطلاقا من

اتجاه هو اضعف صور التنبؤ . وهكذا تتناقض ثقة اصحاب النزعة التاريخية مع فقر نتائجهم (راجع ، ايضا ، النزعة التاريخية) .

ان ولاءات بوبر الايجابية غامضة نوعا ما . فهو يقول عن نفسه انه ملتزم ، كليا ، لمصلحة الطابع المقدس للفرد والمساواة امام القانون. وهو يعترف بالفكرة القائلة ان على الحكومات أن تجهد لتخفيف البؤس اكثر منها لمحاولة صنع أكثر ما يمكن من الخير . وهذه الفكرة تمضي الى ما وراء الليبرالية التي تقصر الدولة على قمع استعمال القوة والتحايل على القانون . ولكنه لا يمضي الى حد الايحاء بأن علىالحكومات أن تلتزم ، من أجل هذا الهدف بسلوك سبيل التخطيط الاقتصادي المنضج والواسع لتحقيق هذا الغرض . والالحاح على اهمية كوننا لا نستطيع التنبؤ بما هو بشري يلقي الشكوك ، في كل الاحوال ، حول امكانيات نجاح التخطيط . ونيبراليته تشبه كثيرا ليبرالية كانت نتيجة للاهمية التي يوليها لسلطة القانون وللامن الفردي ، كما يوليها للنتائج المفيدة لسياسات الحكومات اذا اقتصرت على اعاقة الاعاقات التي تعترض حياة « جيدة » .

بودان ، جـان

(١٥٢٩/١٥٣٠ ـ ١٥٩٦)

فيلسوف ومؤلف سياسي فرنسي ولد في انجيه . درس بودان ، أولا ، في مدينته ثم في جامعة تولوز حيث تلقن التاريخ والميتافيزيك والرياضيات والفلك ، وكذلك عدة لغات . وقد تخلى عن حياة مهنية في سلك العدالة ليكرس نفسه للسياسة . وقد انخرط ، اذ دخل البلاط ، في خدمة الدوق دالانسون الاخ الاصغر لهنري الثالث المقبل. وفقد بودان حظوته لدى الملك عام ١٥٧٧ بسبب معارضته التصرف بالاملاك الملكية ومتابعة الحرب ضد الهوغنوت ، فانسحب الى لاون حيث حصل ، بفضل زواجه من فرانسواز ترويار ، على منصب مدعي عام،

الملك . وايد ، فيما بعد ، قضية الجامعة الكاثوليكية ، وهو قرار غريب بالنسبة لموقفه السابق . فقد كان بودان يخشى ، دون شك ، أن يخسر منصبه ، وهو أمر يعد مثالا على كون كل حياته الراشدة قد جرت فوق خلفية من المعارك السياسية والدينية .

فليس مدهشا ، اذن ، أن تعكس كتاباته ، في الوقت نفسه، انشغالا باستعادة اكتمال الكيان السياسي والسعي وراء طمأنينة شخصية من خلال الدين . وهي تكشف ، من جهة أولى ، انسانية مثقفة تستخلص الهاما من المنابع الكلاسيكية ، التاريخية والحقوقية ، وانشغالا عميقا، صوفيا أحيانا ، بموضوع كون خيالي يستند الى انصهار المفاهيم التومائية والافلاطونية الجديدة ، من جهة أخرى . ان مؤلفه الاول هو تحليل مبكر لاسباب التضخم المثير للاسعار في القرن السادس عشر ، ولكن كتابه الاخير المكرس للسحر يثبت الى أي حد كان يؤمن بالتصور الشائع عن عالم تسكنه أرواح طيبة وارواح شريرة . وتحليل الدولة والمجتمع المدني المحتوى في كتب « الجمهورية » الستة الصادرة عام ١٥٧٦ لا يمكن أن يفهم ما لم نعد وضعه في الكون الميتافيزيكي الذي هو جزء منه .

وهذا المؤلف شهير بتعريفه للسيادة التي تعد سلطة غير قابلة للتجزئة ومطلقة لصنع قوانين عامة . ولا وجود لدولة حقيقية دون هذه السلطة . ومركز هذه السلط التشريعية العليا هو الذي يحدد ما اذا كان للدولة طابع ملكي أو ارستقراطي أو ديمقراطي والتعريف يستبعد الدول المختلطة من النموذج الارسطوطالي . وهو يبتعد ، أيضا ، عن الفكرة التقليدية عن الملك المعتبر قاضيا والذي يكون مبرر وجوده هو ادارة العدالة . فالسيادة لا تتوقف ، في نظر بودان ، على كون القوانين يجب ان تكون عادلة أو غير عادلة ، بل على سلطة صنعها . وفضلا عن ذلك ، يرى بودان أنه ليس من حق الرعايا أن يقبلوا قوانين السلطة المطلقة أو يرفضوها . فهو قدم ، اذن ، القاعدة الايديولوجية الاساسية

للملكية المطلقة التي بلغت الذروة في عهد لويس الرابع عشر . وأسهم في تأكيد المبدأ الزمني والنفعي للسلطة المألوف في أيامنا .

وحتى لو كانت افكاره حول السيادة هي التي بدت الاكثر اقناعا وديمومة ، فيجب أن لا ننسى أن الكتب الستة تؤلف وصفا للجمهورية ودفاعا عنها لا مطولا في السيادة . ان بودان يعرف الجمهورية بأنها « الحكومة الشرعية لعدة اسر وللذين ينتمون اليها » . ولا يمكن للتركيز على « الحكومة الشرعية » أن يعد مجرد وجه من وجوه المناقشة حول السيادة . وبالمقابل ، فان التمييز بين شكل الدولة المحدد من جانب مركز السيادة وشكل الحكومة هو تمييز مركزي في تحليل بودان: فيمكن لدولة ملكية أن تتخذ شكلا استبداديا او اقطاعيا او عادلا . ويمكن لدولة ارستقراطية ان تدار بالاستناد الى الشعب ، في حين أن دولةديمقراطية يمكن أن تستعمل طرائق ارستقراطية .

ويرى بودان أن أفضل نمط للحكومة هو ذاك الذي تمثله الحكومة الفرنسية التي يعرفها بوصفها « ملكية عادلة » لان السلطة المطلقة للملك معدلة ، فيها ، بضرورة الاعتراف بالقانون الطبيعي والالهي . وكما ان الله هو السيد الكلي القدرة الذي يدير الكون ، كذلك فان للملك كل السلطة في دائرته . ولكنه ملزم بتلطيف حكمه بالعدالة . وعلى الرغم من ان للملك الحق في صنع القوانين دون موافقة احد ، وفي أن لا يأخذ في حسبانه العرف وفي أن يجهل القوانين الموجودة ، فانه يجب عليه ، في تقدير بودان ، أن لا يستعمل هذه الحقوق دون الاهتمام برخاء رعاياه . فيجب ، اذن ، الاعتراف بدور الشعب والمؤسسات التي تشارك في سيرورة الحكومة . ويرى بودان أن على الملك استشارة مستشاريه حتى حول قضايا صغيرة ، ولكنه يلح على الفكرة القائلة أن « جمهورية ما لا تستطيع أن تبقى دون مجلس شيوخ اكثر مما يمكن لجسم أن يبقى دون روح وللانسان أن يبقى دون عقل .. » . ولا يقدر بودان ان الشعب قادر على حكم ذاته ، ولكنه يرى ، ايضا ، ان الطغاة يوقعون الاضطراب في النظام الطبيعي بتوليدهم الخوف والكراهية

والانشقاق . وبالمقابل فان « الغاية الحقيقية لكل جمهورية هي أن تزدهر بالتقوى والعدالة والشرف والفضيلة » .

ويمكن للجمهورية ان تصـل الى هدفها الاسمى الـذي يقوم على قيادة البشر الى « التأمل الالهي لأجمل وأفخم شيء يمكن تخيله » . ان جمهورية بودان هي ، في الواقع ، جزء لا يتجزأ من لاهوت تقليدي وديني الى درجة عالية .فيجب أن تسمح للبشر بأن يعيشـوا متناغمين مع قوانين الطبيعة وبأن يفهموا السببية الالهية الكامنة وراء مجمـوع الاكوان . وبالمقابـل ، فـان فهـم هـذه الالوهية يسـمح للناس بتنظيم الجمهورية عـلى أساس سيكون قابـلا للديمومة لأنه يعكـس التناغم العمومي ويسهم فيه . ويستعمل بودان ، لدعم وجهة نظره ، تسلسلا اصطلاحيا . فالانسـان ، وهو مائت وخالد في الوقت نفسه ، يجدمكانه الطبيعي بين الحيوانات والملائكة . والمجتمع المدني مؤلف من ثـلاث طبقات تقليدية ، الكتبة والمحاربون والشعب ، لكل منها وظائفه وصفاته. ويمكن أن نرى في هذه الجمهورية الجيدة الترتيب انعكاس الطبيعـة البشرية . وتتم المحافظة على النظام بتوازن بين القـوى المتعاكسـة التي ترتبط ، فيها ، أطراف كل عنصر من التسلسل العمومي ببعضها بعضا بواسطة الدرجات المتوسطة . وكذلك ، فان أفضل شكل للعدالة هو ذاك الذي يركب بين الاعتراف بعـدم المساواة الطبيعي بـين الناس ومدلولات الانصاف بتوحيده المبادىء المتعارضة وخلق التناغم ، كمـا تعمل الموسيقى ، انطلاقا ، من تنافرامكاني .

بوخارين ، نيكولاي ايفانوفتش
(١٨٨٦ ـ ١٩٣٨)

ماركسي وعالم اقتصاد روسي أسهم في نظرية الامبريالية . دعم ، بعد الثورة ، نظرية « الاشتراكية في بلد واحد » قبل ان يفقد حظوته لدى ستالين (راجع الشيوعية السوفياتية) .

البورجوازية

مصطلح يدل ، بالنسبة للماركسيين ، على طبقة الرإسماليين التي غالبا ما تدخل ، فيها ، المجموعات المهنيـة القائدة المرتبطـة بمصلحة اقتصادية مباشرة أو بعلاقات اجتماعية بالذين يملكون راس المـال . (راجع الطبقة الماركسية) .

بورك ، ادموند
(١٧٢٩ ـ ١٧٩٧)

رجل دولة بريطاني ومنظر سياسي للاتجاه المحافظ . ولد بورك في دبلن ودرس في « كلية الثالوث الاقدس » في دبلن (١٧٤٣ ـ ١٨٩٨) . وذهب الى لندن ليبدأ دراسة الحقوق التي سرعان ما هجرها مفضلا الاتجاه نحو الادب . وارتاد الدوائر الفنية حول جونسون ورينولدز مثلا . ونشر ، عام ١٧٥٦ ، كتابه « دفاع عن مجتمع جديد » وهو مؤلف هجائي ، ونشر عام ١٧٥٧ ، كتاب « البحث الفلسفي عن أصول فكرتنا عن السامي والجميل » .

وسرعان ما انطلق بورك في السياسة ، وعمل مع اللورد هاليفاكس من ١٧٦١ حتى ١٧٦٤ . وفي عام ١٧٦٥ : طلب اليه اللورد روكنفهام أن يتولى سكرتاريته الخاصة . وسرعان ما فرض بورك نفسه بوصفه الناطق الرسمي وكاتب الكراسات لدى جماعة الهويغ التابعة لروكنفهام التي أوصت لديه بعدد من كتاباته . وكراستاه الرئيسيتان في تلك الفترة هما « ملاحظات حول نشرة حديثة » بعنوان « الحالة الحاضرة للامة » (١٧٦٩) و « افكار حول أسباب ضروب الاستياء الحالية » في العام التالي . وهذه الكتابات تشكل ، بصورة خاصة ، تبريرا لحـزب سياسي ـ وهو مدلول كان يعد ، دائما معاديا للوطنية في القرن الثامن عشـر .

وكان بورك ، منذ عام ١٧٧٠ وحتى قيام الثورة الامريكية ، ممثلا لمستعمرة نيويورك في البرلمان . وحاول ، في سلسلة رسائل وخطب ، اقناع البرلمان بالاعتدال في طلباته حيال المعمرين على أمل انقاذ العلاقات بين المتروبول والمستعمرات الامريكية . وفي عام ١٧٧٤ ، انتخب بورك في دائرة بريستول وكان قد اكد في احد خطاباته الانتخابية ان العلاقات الصحيحة بين عضو البرلمان وناخبيه يجب أن تقوم على التمثيل لا على التفويض . ولم ينتخبه شعب بريستول في الانتخابات التالية ـ وذلك ، دون شك ، لأنه بالغ في اتباع رأيه هو بالذات .. وأصبح بين عامي ١٧٨٠ و ١٧٩٤ (تاريخ تقاعده) نائبا عن مالتون ، وهي بلدة كانت تابعة لروكنغهام .

وقد شغل بورك ، بين عامي ١٧٨٢ و ١٧٨٣ منصب امين الصندوق ـ آمر الدفع العام في وزارة روكنغهام ، وداخل تكتل فوكس ـ نورث . وكرس نفسه ، أيضا ، لاصلاح المالية الملكية ولتنظيم الادارة البريطانية في الهند التي كانت ، آنذاك ، في أيدي الشركة الانكليزية للهند الشرقية. وقاتل تسع سنوات للحصول على الادانة السياسية لوارن هاستنغز ، حاكم البنغال السابق ، ولكن دون جدوى ، وهو ما دمغ نهاية حياته السياسية . ولكن بورك شهير شهرة خاصة بنقده المحافظ للثورة الفرنسية وتحليله للدستور البريطاني . وقد صدم كتابه « تأملات في الثورة في فرنسا » (١٧٩٠) كثيرا من زملائه الاحرار الذين دهشوا ، اذ لم يعرفوا ما يجب أن يروه في الثورة الفرنسية ، من رؤية بورك يتخلى عن أفكار الاصلاح التي دعمها بشكل ظاهر طيلة حياته . وقد دافع عن مواقفه في كتاب « نداء من الحر الجديد الى الاحرار القدامى » (١٧٩١) وتابع نقده للثورة الفرنسية في كتابه « افكار حول الثورة الفرنسية » (١٧٩١) وفي « الرسائل الاربع حول سلم قاتل للملوك » (١٧٩٦ ـ ١٧٩٧) .

ويسيطر على رؤية بورك السياسية منظور تاريخي . فالدولة ، في رأيه ، هي نتيجة تطور تاريخي غالبا ما يشبهه بالتطور الذي ، تعانيه

العضويات الحية . وبما ان الدولة غير قادرة ، كهذه الاخيرة ، على ان تعيش بعد التقطيع ، فإنها تصبح اكبر واعقد من كل من الاجزاء التي خلقتها . وجملة العلاقات التي تؤلف المجتمع ، تتوقف ، في نهاية المطاف ، على الردود الاعتيادية للافراد الذين يؤلفونه . وهذه الردود هي الطرق والاعراف والقواعد المعبر ، او غير المعبر عنها ، التي تصاغ بواسطتها ، اجتماعيا ، والتي يدافع بورك عنها ، بثبات ، بوصفها « مستبقات » يحسن من تأسيسها كونها ناجمة عن العادة وليس عن قواعد مقبولة بكامل الوعي . وهو يكتب « المستبق يجعل من فضيلة الانسان عادته » . وتناغم هذه الجملة هو نتيجة تعدد من التسويات التي حققتها الاجيال السابقة والتي تراكبت تدريجيا . وعلى الرغم من أن بورك يرى أن هذه الافكار تنطبق على كل مجتمع بقدر ما تسعى الى الخلود في الزمن ، فانه يرى أنها تتحقق ، بصورة خاصة ، في الدستور الانكليزي حيث يسود مدلول السابق في القانون العرفي . ويرى بورك ، بالتباين مع الاحرار القدامى الاكثر سذاجة الذين يؤيدون اسطورة الدستور القديم الراسخ ، أن الدستور هو نتيجة نمو تدريجي ولا ارادي في الزمن . وبالتالي ، فان المجتمع لا يخضع للتحليل العقلاني لان التماسك بين المؤسسات والاعراف والممارسات لا يتطابق مع أية قاعدة عامة معروفة أو يجب اكتشافها .

وهذه الفكرة ، فكرة قدرة بشرية محدودة على تحليل المجتمع ، تقدم مثالا على واحد من أهداف بورك المفضلة : التجريد أو العقلانية في الفكر السياسي . فهو يدحض ، بصور خاصة ، التطبيق المباشر لانتقادات مستخلصة من نظريات الحق الطبيعي والحالة الطبيعية على المجتمع المدني كما يفعل أنصار عديدون لنظرية العقد الاجتماعي .

ان « العقد الاجتماعي » ، اذا وجد ، يعلن ، دون شك ، نهاية الحقوق الطبيعية . ولكن بورك لا يهاجم المدلول كما فعل هيوم ، بل يحوله بشكل مميز الى صورة محافظة قوية : « ان المجتمع عقد حقا . . ولكنه ليس شراكة بصدد الخيرات . . ذات طبيعة مؤقتة وقابلة للهلاك .

أنه شراكة في العلوم وفي الفنون ، شركة في كل الفضائل ، في كل ضروب الكمال .. وبما ان الغاية الاسمى لمثل هذه الشراكة لا يمكن أن تبلغ حتى في عدة اجيال ، فانها تصبح شراكة بين .. اولئك الذين هم احياء والذين هم اموات والذين لم يولدوا بعد . » .

ويسخر بورك من الفكرة الرائجة في عصره والتي تقوم على جعل « الطبيعة » البدائية ، المرفوعة الى مصاف المثل الأعلى ، معيار الامتياز السياسي او الاخلاقي . وهو يقول ان الفن هو طبيعة الانسان ، والطبيعة يجب ان تعاين مع الفوضى التي خلقت الحضارة فوقها ظاهرا لائقا ان لم يكن هزيلا . ويرى بورك ا نالحضارة قابلة للعطب . والظروف هي التي تعطي القواعد والمبادىء صفاتها . فلا يمكن ، اذن ، أن يقال ما اذا كانت جيدة أو سيئة في المجرد ، بل بموجب المجتمعات التي تكون سارية ، فيها ، حصرا . وفي حين ان الدساتير العاملة هي نتاج اذهان متعددة خلال الزمن ، فان نظريات الحكومة ، حتى تلك التي تكتفي بوصف الدساتير ، هي نتاج ذكاء واحد ، قاصر . ويقول بورك : « الفرد مجنون ولكن النوع عاقل » . وهذا التشاؤم حيال قدرتنا على فهم عمل مجتمع ما عقلانيا يقود الى تفضيل الوضع القائم ورفض المخططات التأملية والمنهجية للاصلاح .

ان نزعة بورك المحافظة تستند ، اذن ، الى ريبية فلسفية تتصل بامكانيات اكتشاف السيرورات التاريخية التي تنمو المجتمعات بموجبها . وهو لا يسعى ، على نقيض صور اخرى للنزعة المحافظة ، الى تعيين هوية مثل اعلى في الماضي او الحاضر يجب العودة اليه باستمرار . وقد كانت له ، فعلا ، في عصره ، سمعة نصير للاصلاحات . وهو يقول : « يجب أن نصلح لنصون » .. و « المجتمع الذي لا يملك وسائل اصلاح ذاته لا يملك وسائل صيانة نفسه » . الا ان الاصلاح يجب ان يقتصر ، في نظر بورك ، على استبعاد شر مباشر وجلي . ويجب ان لا يستخدم لتحويل عقلاني للمجتمع . وقد طبق بورك هذه الافكار في نقده للثورة الفرنسية ، وهي حدث كان يعده بوصفه موحى به ،

نموذجيا ، من جانب هذا النوع من النظريات المجردة التي كان يكرهها . وعلى العكس من الانكليز الذين غيروا ، عام ١٦٨٨ ، جهازهم السياسي ولكنهم احتفظوا بمؤسساتهم ، فان الفرنسيين احتفظوا بملكهم (في البرهة التي كتب فيها على الأقل) مع تهديمهم المؤسسات التي كانت تقوم عليها سلطته .

ان حساسية بورك للترابط الوثيق بين الثقافة والمؤسسات قادته ، على الرغم من ريبيته الاساسية ، الى الدفاع عن المؤسسات المكرسة لدعم معتقدات مجتمع محافظ وممارساته . وبصورة خاصة ، وقف بثبات الى جانب كنيسة رسمية على الرغم من أنه بشر بالتسامح الديني، وعلى الرغم من كونه من عامة الشعب ، فانه لم يكن يتصور مجتمعا دون ارستقراطية عقارية . فالثروة البالغة قدرا من الاهمية يكفي للسماح بالهوايات هي ، وحدها ، التي تستطيع توفير الاستمرار الثقافي الذى يتوقف عليه المجتمع ، والملكية العقارية القابلة للانتقال بالتوريث هي ، وحدها ، التي تستطيع ان تضمن للافراد المعنيين تخليد ملكيتهم .

ويدافع بورك ، ايضا ، عن استقلال البرلمان . وهو واحد من الابعاد الهامة لمدلول الاحرار عن « حكومة تحت المراقبة » : ان الذين ولدوا أو اختيروا (في حالات أندر) لممارسة وظيفة عهد بها المجتمع اليهم مسؤولون . وبين الحجج العديدة لمصلحة البرلمان ، يدافع بورك عن وجود الاحزاب السياسية القائمة على أفكار سياسة منتشرة انتشارا واسعا ويرفض فكرة تفويض السلطة للنواب . وهو يريد ، على هذا النحو ، صيانة استقلال البرلمانيين عن وصاية الحكومة (الرعاية) وعن المراقبة المباشرة من جانب الناخبين . وفي ذلك مشغلان نموذجيان من مشاغل القرن الثامن عشر .

ان بورك قد فقد ، بتحالفه مع روكنغهام ، قسما من مصداقيته فيما يتعلق بافكاره حول الاحزاب السياسية . ويبدو من غير المحتمل أن يكون بورك قد فكر في نظام حزبين او ثلاثة احزاب مع تبادل منتظم للحكم . لقد كان يرى ، دون شك ، ان الاحزاب ملجأ يستخدم في حالة

تهديد يتعرض له الدستور لأن « الجيدين يجب أن يترابطوا عندما يتجمع السيئون » .

وقد يبدو مدهشا ان يدافع بورك عن الثورة الامريكية بالنظر لمواقفه اللاحقة من الثورة الفرنسية . ولكنه كان يرى ان الامريكيين أقاموا مطالباتهم على الحق التقليدي والوضعي للانكليز الذي يكون المرء ، بموجبه ، على حق في رفضه لأن تفرض عليه ضرائب اذا لم يكن ممثلا سياسيا . ان هذه المقاربة لن تكون مقاربة الفرنسيين الذين سيستندون الى المجردات مثل « الحقوق الطبيعية للبشر » . وعندما لاحظ ان الامريكيين لجؤوا ، أيضا ، الى محاكمة سياسية تأملية ، سرعان ما رأى انهم يسلكون الطريق الخاطئة . وقد بلغت شهرة بورك ذروتها في القرن التاسع عشر ، ولكنه استمر في الهام التيار المحافظ للنصف الثاني من القرن العشرين . وهو يفسر بصورة متنوعة . فهو يؤخذ على انه محافظ أو نفعي وحدسي او قبل رومنطيقي أو مفكر من دعاة الشرعية. والتفسير الشرعي يسيطر منذ نهاية الحرب العالمية الثانية . الا ان بعض المؤرخين يثابرون على أن يروا في بورك منظرا « براغماتيا » محترما . ان بورك يستخدم المصطلحات الحقوقية بغزارة ولكننا لا نعرف ، حقا ، ما اذا كان يجب ربطها بتقليد الحق العرفي أم بتقليد الحق الطبيعي بسبب التشويهات التي يلحقها بهذين النمطين من التفكير .

ولا شك في ان الاعمال المقبلة حول بورك يجب ، دون شك ، أن تقيم اعتبارا أفضل لصلاته بفلسفة الانوار الاسكتلندية ، ولا سيما بسميث وهيوم اللذين حققت حولهما ابحاث عديدة مؤخرا . والدراسات ذات الطابع الادبي حول عمله ركزت على اسلوب محاكمته اكثر منها على محتواها . ويمكن اقتراح تركيب مرض اذا قلنا ان بورك كان ، قبل كل شيء ، منشئا يعرف كيف يحرك ، بصورة اصطفائية جدا ، مجموعة واسعة من الحجج متكيفة مع جمهوره .

البولشـفيـة

مشتقة من الماركسية مرتبطة بالحزب البولشفي الذي تأسس عام ١٩٠٣ بعد قطيعة داخل الحزب الاشتراكي الديمقراطي للعمل الذي انطبع بشخصية لينين . ولقد الحت العقيدة البولشفية على اهمية حزب طليعي موحد ومصمم يقوم دوره على نضج الوعي الثوري في البروليتاريا (راجع الشيوعية السوفياتية) .

بـوليـب
(٢٠٠ ـ ١١٨ ق٠م)

مؤرخ اغريقي روماني . كان بوليب في البدء ، جنديا وموظفا في اليونان ، داخل الجامعة الآشية . وهذه الاخيرة التي اسست في القرن الثالث ق.م كانت تغطي القسم الاعظم من جنوب اليونان . وعندما هاجم الرومان مملكة مقدونيا ، قررت الجامعة الآشية الانضمام اليهم . وبعد ثلاثين سنة ، عندما حاولت مقدونيا ، للمرة الاخيرة ، استرجاع استقلالها حاولت الجامعة الآشية التحرر من الامبرطورية الرومانية . ولذلك سجن عدد من أعضائها ، ومنهم بوليب ، في ايطاليا بعد هزيمة مقدونيا . وعومل بوليب بصورة افضل من الآخرين وقبلته النخبة الرومانية كصديق . ونجم ذلك ، دون شك ، عن قدراته الثقافية وعن ان الرومان كانوا متعطشين الى الثقافة الاغريقية .

وقد قام بوليب بكتابة تاريخ الغزو الروماني ، وكان يجب أن يمضي مشروعه الاولي من عام ٢٦٤ (الاستيلاء على صقلية) الى الهزيمة المقدونية (١٦٧) ولكنه قرر توسيع مشروعه حتى تدمير قرطاجة عام ١٤٦ . وكان هدفه تشكيل أساس ملاي يستطيع الاستناد اليه للحكم على نوعية النظام الروماني .

ويصف بوليب ، في الكتاب السادس من « التواريخ » النظام الروماني في اوجه . والطريف في وصفه لروما أنه يعطي تقريرا عن النظام

السياسي والنظام العسكري معا . ولكن بوليب الذي يكتب من اجل الاغريق يحاول ، ايضا ، تعيين موقع روما في المقاربة العامة للمؤلفين الاغريق وتحليل روما في حدود النظرية الاغريقية لنمو الدولة . ويدعي بوليب ، متأثرا على وجه الاحتمال باصدقائه الرومان ، أن النظام السياسي الروماني ناجم عن جهد جماعي للجماعة خلال فترة طويلة . وهو يريد ، ايضا ، تفسير النظام السياسي الروماني بمقاربتين نظريتين من اصل اغريقي . الاولى تدعي أن الحياة السياسية تتبع سيرورة دارية : فالملكية تنحط الى طغيان ثم تستبدل بها الارستقراطية التي تنحط ، بدورها ، الى أوليغارشية تستبدل بها ، اذ ذاك ، الديمقراطية . وهذه تنحل الى فترة فوضى مطبوعة بسلطة الشارع يليها انبثاق جديد للملكية البدائية . ولكن بوليب يستوحي ، ايضا ، مخططا نموذجه هو نموذج العالم الحي الذي يفترض الولادة والنمو والذروة ثم الانحلال والموت . وهو يبرهن ، اخيرا ، على ان الدولة الرومانية نجحت في تحطيم الدارة السياسية التقليدية . فروما مزيج كامل من الملكية والارستقراطية والديمقراطية . ومن المهم أن نلاحظ ان بوليب لا يقترح نظاما للتوازن بين السلطات التنفيذية والقضائية والتشريعية ، بل يقترح نظاما يكون ، فيه ، كل ميدان من هذه الميادين منفصلا عن الآخرين وحيث يكون لكل منها دائرة عمله ، الا أنه يمكن التعاون بين مختلف العناصر ان يكون ضروريا في عدد معين من الحالات .

البيروقراطية

لهذا المصطلح معان متعددة . فهو يمكن أن يدل على اية منظومة ادارية منظمة على اساس دائم بموجب قواعد انضجها حرفيون مختصون . ولكنه يمكن ، ايضا ، أن يدل على نظام حكومي يشغل وظائف القرار ، فيه ، اداريون محترفون بدلا من ان يتولاها ممثلون منتخبون . ويمكن أن يعرف هيئة الاداريين المحترفين بوصفهم رهطا اجتماعيا متميزا او يمكن استعماله بصورة هجائية للاشارة الى عيوب تميز الادارة : اللامسؤولية ، البطء ، تذوق الورقيات ، روح التدقيق . . .

وقد استعمل الكتاب ، في القرار التاسع عشر ، هذا المصطلح ، تكرارا ، بمعناه الثاني وقابلوا بين البيروقراطية (الحكم عن طريق المكاتب) وانظمة الحكومات التمثيلية . وماكس فيبر هو الذي يدين له القرن العشرون بتنمية المعنى الاول في العلوم الاجتماعية . فقد لاحظ ان الادارة بواسطة خبراء محترفين كانت تسود ، شيئا فشيئا ، في كل الانظمة السياسية ، مهما كانت ، وفي كل المنظمات التي كانت المهمات الادارية فيها ، واسعة ، ومعقدة : المؤسسات ، النقابات ، الأحزاب السياسية الخ .. فعرف البيروقراطية ، اذن ، على انها نظام ادارة يتمتع ببعض الخصائص : (لكل موظف اختصاص محدد بوضوح ، وهو مسؤول امام أمام رئيس) ، اللاشخصانية (العمل ينجز بموجب قواعد موضوعة دون تعسف ولا محاباة ، ويحتفظ بتقرير مكتوب عن كل معاملة) ، الاستمرار (المنصب يؤلف عملا مأجورا بوقت كامل ، مع امن العمل ومنظور تقدم منتظم) ، الكفاءة (يجري اختيار الموظفين بموجب مزاياهم ، وهم يفيدون من تأهيل ويراقبون الاطلاع على المعلومات المحتواة في الملفات) . ويرى فيبر أن هذه الصفات ترفع كفاية الادارة الى الحد الاعلى وتجعل البيروقراطية محتومة في مجتمعات صناعية معقدة .

وعلى الرغم من انه يمكن عدم الموافقة على النتيجة التي وصل اليها فيبر ، فان لتعريفه للبيروقراطية مزية الوضوح ، ومعظم المؤلفين الذين تلوه اتخذوا من تحليله نقطة انطلاق لسبر مسائل صعود البيروقراطية . ويمكن ان نميز مسائل متنوعة حسب الميادين . فيمكن ، في ميدان النظرية الادارية ونظرية المنظمات ، ان نتساءل عما اذا كانت الخصائص التي يراها فيبر ملازمة للبيروقراطية ترفع كفايتها الى الحد الاعلى . فربما حد تسلسل صارم من تدفق الافكار والمعلومات نحو الاعلى . ويمكن لالتزام قواعد أن يؤدي الى جمود اكبر مما ينبغي . وتهدد مواقع امتيازات بترجيح النزعة المحافظة . وفضلا عن ذلك ، فان الدراسات حول الانظمة الادارية تبين انها تعمل معاكسة للعلاقات بين الاشخاص وان هذه الأخيرة تسهل سيرها بدلا من أن تعيقه . ويمكن ، ايضا ، ان

نتساءل ، بصورة اعم ، عما اذا كان نمط اداري واحد ينطبق على كل المنظمات ، حكومية كانت ام خاضعة لتغييرات سريعة ، او ، ايضا ، ما اذا كان مفهوم الكفاية مناسبا امام تنوع أهداف المنظمات الحديثة . وهكذا يمكن ان يتبين ان وجود حرية عمل كبيرة ضروري في مشروع صناعي يقوم مبدؤه على السعي وراء الربح . وعلى العكس من ذلك تحتاج مصلحة اجتماعية في الادارة الى العمل بموجب قواعد عمل مضبوطة من اجل ضمان تساوي كل المواطنين في المعاملة .

وقد اهتم علم الاجتماع بالبيروقراطية من حيث هي فئة اجتماعية ممثلة للطبقة الوسطى المتميزة عن راس المال والعمل معا . ويفسر وضعها المتميز وقوتها داخل المجتمع بأنها تملك كفاءات نادرة وبمواصفاتها وتاهيلها وموقع السلطة الذي تحتله في التسلسل التنظيمي . وتتباين الاراء فيما يتصل بالعلاقة بين هذا الرهط وراس المال . فمنظرو « الثورة الادارية » يرون ان المعرفة والتنظيم يحلان ، شيئا فشيئا ، محل راس المال كقوة اجتماعية مسيطرة وفعالة في المجتمعات الصناعية المتقدمة ، وأن هناك ، بذلك ، نقطة التقاء بين البنى الاجتماعية في الغرب والشرق على الرغم من الفروق من وجهة نظر نظام الملكية . ويرى معارضو هذه النظرية ان البيروقراطية في المجتمعات الغربية ، داخل الدولة او الجهاز الاقتصادي ، محددة بسيطرة راس المال ، سواء اكان ذلك ضد المصالح الشخصية ام ضد التحديدات البنيوية او الوظيفية . الا ان الجميع يوافقون على التفكير في أن القوى الاجتماعية المسيطرة في نظام ذي نموذج سوفياتي جزء لا يتجزأ من البيرقراطية ، وان هذه الاخيرة تعد طبقة اجتماعية او مجرد فئة من المجتمع ، وكون الموظفين لا يفيدون الا من مجال عمل محدود ، وكونهم لا يستطيعون نقل امتيازاتهم الى سلالتهم حجة ضد الاطروحة الاولى . وبالمقابل ، فان الاحتكار الجماعي الذي يتصرفون به عن طريق حزب متركز على سيرورة التأهيل وتوزيع فائض الانتاج حجة ضد الاطروحة الثانية . ولا يدور الامر حول مجرد خلاف على تعريف مفهوم الطبقة ، فلهذه الخلافات النظرية نتائج عملية

هامة بشأن معرفة السيرورة السياسية اللازمة لتجريد البيروقراطية من موقع السيادة (راجع الطبقة) .

وتميز النظريات التقليدية ، في الاقتصاد،تمييزا اساسيا بين مبادىء البيروقراطية ومبادىء السوق . فهذه الاخيرة ميدان المنافسة الديناميكية وحرية الاختيار ، في حين ان الاولى ميدان الاحتكار والجمود والقسر . وهكذا يكون مجتمع ديناميكيا بقدر ما ينظم انتاجه بموجب قوانين السوق . وسوف يكون للبيروقراطية اضيق دور ممكن . وعلى العكس من ذلك ، يؤكد الماركسيون ان اتساع البيروقراطية في الراسمالية هو نتيجة السوق: فنزعاتها الحميمة الى الاحتكار وانعدام الامن وضروب الحرمان التي يولدها تقود الى تدخل كثيف من جانب الدولة ، في حين انه لا يمكن احتواء الصراع الطبقي الا بتنمية جهاز قسر . ويرى الماركسيون أن التسلسل والامتيازات الاجتماعية والسرية التي تميز البيروقراطية تشتق من وظيفتها كسلطة طبقية ، سواء اكان ذلك في المجتمعات الراسمالية أم في مجتمعات غير راسمالية تلاحظ ، فيها ، سيرورة تراكم بدائي تجريه الدولة . والماركسيون اقل صراحة حول الصورة التي يمكن ان تتخذها ادارة تحل محل البيروقراطية في البلدان الاشتراكية .

ويناقش المفكرون السياسيون ، بصورة اساسية ، تهديدات البيروقراطية للمبادىء الديمقراطية لحكومة حرة ومسؤولة . فسيطرة الاداريين المحترفين على الاعلام الحكومي وديمومتهم تعطيانهم القدرة على التلاعب بالاشخاص الذين يفترض ، فيهم ، ان يحددوا السياسة وعلى الوقوف في وجههم . ان نظريات الديمقراطية تتباين في الاجابة عن هذه المسألة . فالنظريات النخبوية تلح على دور الادارة السياسية وتوصي بتدابير قادرة على ضمان مراقبة السلطة السياسية للبيروقراطية — كتسمية كبار الموظفين من جانب السلطة السياسية او خلق مستشارين سياسيين في الوزارات . ويطلب منظرو الشفافية حرية وصول المواطنين الى الوثائق الحكومية لانهم يرون أن للوزراء ، كما للمديرين ، مصلحة في المحافظة على السر . ويرى المنظرون الاكثر تأييدا للمشاركة ان

المواطنين يستطيعون التأثير في الادارة على المستوى المحلي على اعتبار ان مواصفات سياسة ما لا يمكن أن تنفصل عن طريقة تنفيذها . ووجهات النظر المتنوعة هذه لا تستبعد بعضها بعضا . فكلها تؤكد أن اقتضاء ادارة ديمقراطية لا يمكن ان يشتق ، ببساطة ، عن النمط العام للبيروقراطية .

والخلاصة هي أن معظم المؤلفين حاولوا ، منذ فيبر ، تعديل نموذجه تعديلا متفاوتا بتكييفه مع السياق . الا أن هناك خطر المبالغة في عيوب البيروقراطية بتحميلها مسؤولية الشرور التي ليست هي سببها بل التعبير عنها فقط . فوجود المحاباة المنتظمة والتعسف والثغرات داخل الحكومة يمكن ان يكون العلامة على بيروقراطية غير كافية (بالمعنى الفيبري لادارة لا شخصية وخاضعة لانظمة) ، كما يمكن ان يكون العلامة على مغالاة في البيروقراطية . فهذه الاخيرة تشكل ظاهرة ملتبسة اكثر منها ظاهرة سيئة في اساسها .

بيكون ، فرنسيس

(١٥٦١ ــ ١٦٢٦)

قضى فرنسيس بيكون ، لورد فيرولام ، وهو رجل دولة وفيلسوف بريطاني ، في ممارسة فن السياسة اكثر من الوقت الذي قضاه في التفكير فيه . وكانت حياة بيكون المسلكية صاخبة . فقد حصل على مناصب عليا ولكنه اضطر للاستقالة بسبب الفساد . وبقي ، وهو الذي اشتهر في زمانه بأبحاثه في مسائل حالية ، مشهورا من أجل فلسفته العلمية وبحثه غير المكتمل في الطوباوية العلمية .

وقد نشرت « ابحاثه » عام ١٦٢٥ ، كما نشر كتاب « حول كرامة تزايد العلوم » عام ١٦٠٥ ، و « الاطلانطيد الجديدة » ، وهي بداية بحث في الطوباوية عام ١٦٢٧ . وكان بيكون معاديا لمبالغات السكولاستيكية

والمنظرين الذين لم يكونوا يسعون الا وراء البراهين على افتراضاتهم المسبقة . وكان اختباريا مؤمنا انضج العناصر الاولى لمنطق استقرائي . ولا يقوم الاستقراء على مراكمة براهين . والتعميم غير موثوق فيه مالم يجهد المرء ، ايضا ، في اختبار الفرضيات المعاكسة . ولكن تقدم العلوم ليس ، فقط ، مسألة منهج مناسب . فقد كان يلزمه دعم سياسي . وقد كانت « كلية عمل الايام الستة » تمثل ، في « الاطلانطيد الجديدة » ، جنين جمعية ملكية تدعم الابداع والاكتشافات . وتقترب الخلفية السياسية الضمنية من تيوقراطية متنورة ، على الرغم من أن بيكون اعلن ، في « ابحاثه » انه تلميذ لماكيافيلي .

ويركب بيكون بين آراء أفلاطون وفلسفة الانوار . وهو يحدد موقعه في نقطة الالتقاء بين أوروبا المسيحية والعالم الزمني ، العلمي الذي يحل محلها .

بين ، توماس

(١٧٣٧ ــ ١٨٠٩)

كاتب نشرات من اصل بريطاني وثوري دولي . ولد في أسرة من الكويكرز في نورفولك ، وتلقى تربية جيدة وجرب نفسه في مهن صغيرة عديدة ــ بحار ، صانع مشدات ، موظف في الضرائب غير المباشرة وتاجر ــ ونمى بضع مواهب كموهبة واعظ علماني وخطيب . ويقترح كراسه الاول ، المكتوب في عمر الخامسة والثلاثين ، زيادة اجور موظفي الضرائب غير المباشرة . وهاجر الى امريكا عام ١٧٧٥ ، ووجد عملا في جريدة في بنسلفانيا . وفي عام ١٧٧٦ ، نشر « الحس المشترك » . ويدافع الكراس عن قضية الاستقلال الامريكي في وقت كان ، فيه ، قليل من الامريكيين هم المستعدون للمناداة بهذه السياسة صراحة . وتلقى استقبالا حماسيا واعيد طبع كراسه ٢٥ مرة في سنة نشره ذاتها .

وكلف بين ، اذن ، بكتابة دستور ليبرالي لولاية بنسلفانيا (يحتوي على الاقتراع العام والانتخابات السنوية والتمثيل الديمقراطي والحرية الدينية الكلية) وعمل لجيش واشنطن الثوري .

وفي عام ١٧٨٧ ، زار بين اوروبا وترك نفسه ينجرف في الفعاليات السياسية في فرنسا وانكلترا . وهب الى الدفاع عن اصدقائه الملتزمين عندما هوجموا في كتاب بورك « تأملات في الثورة في فرنسا » .

ويهاجم كتاب بين « حقوق الانسان » (١٧٩١ ـ ١٧٩٢) النظام الوراثي والملكية ويلح على السيادة الشعبية وحقوق الفرد وينتقد اطروحات بورك بقوة .

وبالطبع ، لاحقت الحكومة البريطانية بين واعلنته خارجا عن القانون بسبب التشهير الهدام ، في حين انتخبه الفرنسيون في الجمعية الوطنية.

وعلى الرغم من كون بين جمهوريا متحمسا ، فانه اعترض على اعدام الملك وسجن وافلت ، في آخر لحظة ، من المقصلة في عهد الارهاب . وخلال وجوده في فرنسا ، نشر مطوله « عصر العقل » (١٧٩٤) الذي يهاجم الدين القائم ، وقد استحق ، بهذا الكتاب ، ان يعرف ويدان حتى ايامنا هذه . ونشر ، ايضا ، اكثر كراساته السياسية تطرفا ، « العدالة الزراعية » وعاد بين ، اخيرا ، الى امريكا عام ١٨٠٢ لتهاجمه الصحافة. وقد مات ، فيها ، معزولا ومنسيا عام ١٨٠٩ .

لم يكن بين مفكرا عميقا عمقا خاصا او اصيلا . وهو يعبر عن عمل الذين يعلن انتماءه اليهم تعبيرا متحررا . فهو يستعير من لوك مادة دفاعه عن الحقوق الطبيعية والتاكد من ان الانسان يعيش في المجتمع لدعم حقوقه وليس لفقدها . ومن اجل ذلك ليس للحكومة ادنى حق في خرق حقوقنا الطبيعية . واجبها الوحيد هو التاكد من ان حياتنا وحريتنا واملاكنا مصانة .

ويتعاقد الناس فيما بينهم لتشكيل مجتمع ويعهدون للحكومة ببعض السلطات المكرسة لصيانة النظا مالعام ، ولكن الشعب يجب ان يحتفظ بسيادته دائما ـ فهو يستطيع سحب ثقته واقامة نظام حكم جديد في كل مرة يقرر ، ذلك جماعيا . ويرى بين ، ايضا ، انه ، أمين لآدم سميث حين يقول ان حاجات البشر هي التي تقودهم الى الحياة في مجتمع وتجعلهم مرتبطين ببعضهم بعضا أكثر مما تخلق تنازعات مصالح.

والتجارة و « اليد غير المرئية » اللتان تستخدمان في التوفيق بين المصالح تثبتان أن المجتمع طبيعي بالنسبة للانسان . وهو ما تؤيده ، ايضا، الصفات التي وضعتها الطبيعة في الانسان لتضمن كونه لا يستطيع ايجاد سعادته الا في المجتمع . بل ان بين يضيف أن المجتمع طبيعي بالنسبة للانسان الى درجة لا تكاد الحكومة ، معها ، أن تكون ضرورية .

وكتب بين ، انطلاقا من هذه الاطروحات ، سلسلة من الهجمات العنيفة ضد الانظمة الملكية والارستقراطية الاوروبية في القرن الثامن عشر . فالحكومة الوراثية خديعة . انها تستند الى جهل الشعب والى الخرافة : « فكرة وجود مشرعين بالوراثة على القدر نفسه من اللامعقولية التي تكون لرياضي او حكيم بالوراثة ، وفي مثل لامعقولية شاعر حاصل على جائزة بالوراثة » (« حقوق الانسان ») . فالمبدأ لاعقلاني ، ومثل هذه الحكومات تشتهر بحروبها وفسادها ونفقاتها .

ونظام الحكم الوحيد الخالي من هذه المبالغات هو ديمقراطيةتمثيلية قائمة على دستور محرر باتفاق كل الشعب وموافق عليه من جانبه .

وجذر نظام حكم بين يقع في تجربته الامريكية ، وكتاباته اللاحقة هي ، في جوهرها ، نداءات لشعبي فرنسا وانكلترا من اجل الغاء نظاميهما الوراثيين الفاسدين لتحل محلهما حكومة جمهورية ذات نموذج امريكي سيضمن حقوقهما ويؤدي الى حكومة مقتصدة ومسؤولة

ومسالمة . ومثل هذه الحكومة ستنزع الى انتخاب افضل الرجال واحكمهم لانها يجب أن تقدم حسابا عن اعمالها للشعب .

ويجب ان توجد اكثر الكتابات بين اصالة في القسم الثاني من « حقوق الانسان » وفي « العدالة الزراعية » . وهو يتجاوز الفكرة الفوضوية عن دولة حد ادنى ويقدم تبريرا ومخططا لدولة رعاية .

وهو يقترح على انكلترا ، في الاول ، نظام مساعدة قومية للفقراء وتمويل لتربيتهم من جانب الدولة ومعاشات للمسنين وجوائز أمومة وتعويضات وفاة وورشات محمية من الطوارىء ، وكل ذلك يجب ان يمول من جانب المدخرات المكونة باحلال دستور جمهوري محل الحكومة الملكية . وهو ينصح ، كذلك ، باحلال ضريبة تصاعدية عن الملكية محل الضرائب على الاستهلاك .

ان ذلك سيخفف من عبء الفقراء المحكومين بمعاناة الصعوبات ويشجع الاغنياء على توزيع ثرواتهم ، بصورة اعدل،بين ابنائهم واضعين، بذلك ، حدا لنظام حقوق البكر المضاد للطبيعة .

ويقترح بين ، في « العدالة الزراعية » ، دفاعا عن ضريبة اعادة التوزيع ودولة الرعاية . وهو يرى أن كل شخص يولد بحق طبيعي في استعمال الارض ومنتجاتها ، وعلى الرغم من أن للناس الحق في القيمة التي يخلقونها بجهودهم ، فان هذا الحق لا يمتد الى الارض التي يعملون فيها والتي تبقى ملكية جماعية .

وفضلا عن ذلك ، فان القسم الاعظم من الملكية الفردية مكتسب بالعلاقات الاجتماعية اكثر منه بعملنا الخاص . فنحن ندين ، اذن ، في الوقت نفسه ، بنوع من الايجار وبقسم من تراكم للمجتمع « الذي ياتي منه كل شيء » . وبين يقترح ضريبة على الملكية تجبى على صورة حقوق تركة يمكن أن تستعمل لدفع مبلغ اجمالي لكل شخص يبلغ الحادية والعشرين ، ولدفعة سنوية لكل من جاوز الخمسين .

وبهذا المنهج ـ انطلاقة جيدة في الحياة وتعزية في البلوى ـ سيضمن لكل فرد ما يعود له بالحق الطبيعي .

وشهرة بين لا تعود الى أفكاره الاصيلة بقدر ما تعود الى عمقه كفيلسوف وقدرته الكبيرة على ايصال الافكار السياسية . وهو يتوجه الى رجل العامة ، الى الذين يتاجرون ، الى الذين يسعون الى تحسين أوضاعهم بعملهم وموهبتهم ؛ الى الذين لا ترضيهم قاعدة الثروة والسلطة الوراثيتين .

وقد كان لمبادئه الديمقراطية وتاكيده أن لكل فرد حقا في الحكم على الطريقة التي يستطيع ، بها ، أن يضمن حقوقه الطبيعية على افضل وجه ممكن نجاح أكبر لدى جمهوره . وهذا لا يعني ، بالضرورة ، ان بين نجح في اقناع من توجه اليهم بفضائل النظام الجمهوري ، ولكنه أقنع كثيرا من الناس الذين لم يكن لهم سوى دور ضئيل من قبل بأن لهم حق مناقشة المبادىء السياسية والنضال من اجل اصلاحات سياسية .



حرف التاء

التاريخية

التجسيد

التحريفية

تروتسكي

التروتسكية

التسامح

تشامبران

التضامنية

التعاونية

التعددية

التقدم

التقليد

التمثيل

التمييز

تورغو

تورو

توكر

توكفيل

تولستوي

توما الاكويني

التومائية

النزعة التاريخية

النزعة التاريخية تيار فكري يرى أن التفسير الفلسفي للتاريخ يوفر الاساس العقلاني لكل معرفة حصيفة للفعاليات والاعمال البشرية. وهذا التيار يأخذ على نفسه اجراء اعادة بناء اجمالية للعلوم الاجتماعية والمعارف الثقافية ، وذلك ، على الاقل ، بقدر ما تكون هذه الاخيرة مبنية على مسلمات ومناهج غريبة من هذا المبدأ التفسيري .

وبسبب الخلافات الاساسية في موضوع تفسير التاريخ ولأن مدى هذا المفهوم غير مميز بوضوح في النظرية السوسيولوجية والنظرية السياسية،من الضروري التمييز بين استعمالين لمصطلح النزعةالتاريخية غير متوافقين عمليا . فالنزعة التاريخية تتصل ، في معنى اول ، بمذهب فلسفي مشتق من افتراضات التاريخ النقدي المسبقة . وهي ترجع ، في معنى ثان ، الى نظريات مركزة على فلسفات للتاريخ الوضعي هدف التاريخ النقدي على وجه الدقة ، أن ينكرها . وما هو أكثر من ذلك هو أن النموذج الاول من النزعة التاريخية مشغول ، بصورة رئيسية ، بحدود المعرفة العلمية وبعدم ملاءمتها للتحكم في الاحداث المقبلة ، في حين أنه يكمن وراء النموذج الثاني الطموح الى اخضاع كل التجليات البشرية لضبط عقلاني . وهذا الازدواج في المعنى غير مجرد من الاساس : فهذان التحليلان يرفضان المقاربات التي تقوم ، بموجبها ، الافتراضات المسبقة وبنية المعرفة على نظرية عمومية للطبيعة البشرية ويتبنيان مقاربة قائمة على معرفة معينة الموقع محليا وتاريخيا لعالم يعد متغيرا من الناحية التاريخية .

وقد ظهر المصطلح الالماني الاصلي Historismus في نهاية القرن التاسع عشر للدلالة على انتقادات عديدة للمثل العلمي الأعلى السائد (المشتق من فلسفة العلوم الفيزيائية المسلم بها ، بصورة شائعة ، في ذلك العصر) في ميادين مثل الاقتصاد والحقوق وعلم الجمال والعلم السياسي ، كما في مختلف فروع الفلسفة . وقد كان الراي المتميز الـ Historismus المستوحى من الهجمات المضادة حيال الوضعية التي نمت في منتصف القرن التاسع عشر وبلغت الذروة مع كتابات ولهلم ديلتي ، كان هذا الراي هو ضرورة بناء المعارف في علوم الانسان على الصفات المميزة للموضوع المدروس ، وهي صفات كان من المفروض ان تكشف عنها دراسة التاريخ البشري . وكانت المناقشة تتصل ، في الاصل ، بقضايا منهجية اثيرت بصدد دراسات مشخصة ، كما كانت الحال بالنسبة لاهم مؤلفي « المدرسة التاريخية » في الحقوق والاقتصاد. ولكن التأملات اللاحقة حول هذه الدراسات والحجج جنحت الى تكوين مذهب فلسفي جديد وبرنامج ثقافي ذي « نزعة تاريخية » .

وعلى الرغم من وجود تباينات هامة ، فان مختلف المحاولات لانضاج مثل هذه الفلسفة تشترك في ثلاثة نماذج من العناصر : الالحاح على التحولات عبر التحليلات الفريدة (التفرد) ، تصور تراكمي ذي اتجاه واحد (على الرغم من انه غير محدد مسبقا) لنمو سياقات عامة كمصدر لتفسير هذه التحولات الكيفية (نمو) ، وتركيز على الذاتية اللاعقلانية في اساسها لاغراض الفاعلين الاجتماعيين (الذاتية) . فمعرفة مثل هذه الوقائع يجب أن تكون مشخصة بصورة اساسية ، وصفية اكثر منها مجردة ، تفسيرية وعمومية . ويجب أن تستبعد ، فوق كل شيء ، البحث عن قوانين طبيعة عمومية ، ويجب ان تسلم بانها ، هي نفسها ، ظاهرة مشخصة تاريخية اكثر من كونها تجليا للعقل اللازمني . واخيرا يجب على العلوم الاجتماعية المنضجة في هذا المنظور ان تقبل ان لا يكون

لها دور تأملي خالص ، متخلية عن الطموح الى المعرفة كمصدر للسلطة كما هو معبر عنه لدى بيكون (راجع كروتشه ومانهايم) .

وقد ظهر المعنى الجدلي لمصطلح النزعة التاريخية في انكلترا اثناء الحرب العالمية الثانية ردا على بعض التصورات السياسية المتصلة،خاصة بضرورة تخطيط عام وضبط مركزي مبررة ، عامة ، بالتشخيص الماركسي (والصادر عن نظريات أخرى مماثلة) المتعلق بمقتضيات العهد التاريخي الجديد (راجع هايك) . وفي سلسلة من المنشورات النافذة خلال فترة احباط قوي وتعبئة سياسية ضد الماركسية السوفياتية ، نادى مؤلفون مثل بوبر وآرون وارندت بأن كل محاكمة تطرح تفسيرا لنمو تاريخي مأخوذ في جملته وتدعي استخلاصها ، منه ، أسقاطات من اجل المستقبل وتوجيهات للسلوك الحالي مجردة من اية صفة فلسفية ويجب أن تعامل بوصفها ايديولوجية استيلاء على السلطة اكثر منها بوصفها نظرية اجتماعية حقيقية . وأصبحت النزعة التاريخية . ضمن هذا المعنى ، عنصرا مركزيا في التحليل البنيوي للايديولوجية الذي يفسر ، فيه ، هذا المفهوم بصورة سلبية بوصفه نمطا من التفكير مضادا للفكر العقلاني . ومهما يكن سداد هذه التنديدات بالنزعة التاريخية كرد على نموذج معين من المحاكمة السياسية المشتركة ، فليس لها تاثير نقدي في الاطروحات الماركسية غير الرسمية التي تباعدت عن التاكيدات العلمية النمطية التي يندد بها نقد النزعة التاريخية . ويجب أن يفهم الاستعمال الحالي للمفهوم ، هو نفسه ، كمجرد طريقة نظرية أو ايديولوجية .

وتقترب النزعة التاريخية ، في معناها الاصلي ، من الماركسية أو من التفسيرات المماثلة للسيرورة التاريخية بقدر ما تؤلف محاولة لتجاوز النسبية بطابعها المدمر للذاته وبالسلبية المطلقة اللذين يبدو

الى نتائجها الفلسفية متضمنة لهما . ولكن هذا المسار يؤلف ، كما لاحظ نرولتش ومنهايم ، عودة الى المسائل الواقعة في أصل التصور الهغلي للديالكتيكية او في اصول ستراتيجيات نظريات مماثلة ، ولا يمكن أن تعد ، حقا ، جزءا لا يتجزأ من النزعة التاريخية . وبالمقابل ، فان المقابلة العامة بين بنى المعرفة القائمة على نظريات عمومية الطبيعة البشرية والبنى القائمة على الخبرة التاريخية المشخصة تؤلف سبيلا احفل بالوعود لتوسيع المفهوم واثرائه مجردا من كل نموذج نمطي ايديولوجي . فهي تسمح، بشكل خاص، بتحليل بعض الاطوار الاساسية لتاريخ الفكر وباعادة صياغة بعض المسائل الفلسفية المركزية .

التجسيد

سيرورة تعد ، بموجبها ، العلاقات البشرية ، خطأ ، علاقات بين الاشياء ومزودة ، بصورة زائفة ، بطابع موضوعية ورسوخ . والتجسيد، في راي الماركسيين ولا سيما لوكاكس الذي جعل المصطلح شعبيا ، من الخصائص الاساسية للايديولوجية البورجوازية .

التحريفية

مصطلح استعمله الاشتراكيون للدلالة على الذين كانوا يحاولون مراجعة التقليدية السائدة في اتجاه أكثر اعتدالا . وقد طبق ، اولا ، على برنشتاين من جانب خصومه الالمان الذين كانوا يتهمونه بالتخلي عن عدة آراء لماركس تتصل بنمو الراسمالية ليستخلص منها نتائج اصلاحية . ثم استخدم لينين وخلفاؤه المصطلح لانتقاد الافراد والاحزاب التي كانت تعارض البلاشفة والنظام السوفياتي . اما في الغرب ، فان الاشتراكيين الذين راوا ان الملكية الجماعية لوسائل الانتاج غير ضرورية قد وصفوا بانهم تحريفيون .

تروتسكي ، ليــون

اسم مستعار والاسم الحقيقي هو ليف دافيدوفتش برونشتاين (١٨٧٩ ــ ١٩٤٠)

منظر وثوري ماركسي روسي . انضم تروتسكي الى الماركسية شابا وأسهم في نشاطات ثورية . وظهر عام ١٩٠٥ كأبرز قائد في سوفيات سان بطرسبرج . وقد اعتقل وحكم بالنفي الى سيبريا ، ولكنه هرب وقضى السنوات العشر السابقة لعام ١٩١٧ في اوروبا . وعاد الى روسيا بعد ثورة شباط ١٩١٧ وضم قواه الى قوى لينين والبلاشفة ليصبح ، مع لينين ، قائد ثورة اكتوبر ومهندس الثورة التي تلت . وقاد ، كمفوض للشعب للشؤون الخارجية ، المفاوضات مع الالمان في برست ــ لتوفسك وخلق ، كمفوض للحربية ، الجيش الاحمر الذي قاده بنجاح خلال الحرب الاهلية . ولكنه وجد نفسه معزولا بعد موت لينين وفي صفوف الاقلية في الحزب . وكان سقوطه شبيها بصعوده الى السلطة في سرعته واذهاله . وفي عــام ١٩٢٩ ، طرده ستالين مــن الاتحاد السوفياتي ، وبعد أن تشرد من ملجأ الى آخر ، انتهى بنفي نفسه الى المكسيك عام ١٩٣٧ . وهناك اغتيل ، عام ١٩٤٠ ، بأمر من ستالين احتمــالا .

كان تروتسكي ، وهو وجه استثنائي في القرن العشرين ، خطيبا ومنظما لامعا يملك حس الاخراج وهالة قوة ، ولكنه لم يكن ناجحا في ادارة الجهاز والعمل السياسي اليومي . وتصرفاته الفظة ، المتعجرفة غالبا ، بالاضافة الى موقف متحفظ حيال تابعيه ، تركته دون قاعدة سياسية وتحت رحمة مناورات الآخرين . ولكنه كان شجاعا في الهزيمة وظل محافظا على نشاطه وصراحته في الحديث حتى النهاية .

واعتبارا من الثلاثينات ، جمع جوله كل الذين ظلوا ، خارج الاتحاد السوفياتي ، اوفيـاء لمثل عام ١٩١٧ العليا والذين كـانوا يرون في الستالينية « انحلالا » للثورة وكان الناطق بلسانهم . ولكن الحركة التروتسكية كانت غير ناجحة ، وسنوات تروتسكي الإخيرة كانتمكرسة لمحاولة انقاذ القليل الذي بقي مما كان عصرا بطوليا . وان كان صوته قد سمع ، فان ذلك كان بوصفه صوتا في الصحراء .

ومهما يكن الحكم على مسلك تروتسكي السياسي ودوره التاريخي. فانه يستحق أن يؤخـذ بعين الاعتبار من اجـل افكاره السياسية والاجتماعية عامة (فقد كتب الكثير خلال حياته كلها) ، ومن اجـل تحليله لظاهرة الثورة الاشتراكية في مجتمع متخلف خاصة .

وكان قد صاغ ، عام ١٩٠٦ ، تصورا للثورة الروسية يرفضالراي السائد آنذاك لدى الماركسيين الآخرين والذي يقول ان مجتمعاكالمجتمع الروسي يجب ان يمر ، أولا ، بمرحلة نمو راسمالي وثورة بورجوازية قبل ان يواجه المرحلة الاشتراكية التالية .

وتصوره الذي كان أصيلا كليا ، تقريبا ، والذي عرف باسم « نظرية الثورة الدائمة » يقوم على ما سماه ، فيما بعد ، « قانون النمو اللامتساوي والمركب » .

انه يرى ان المؤثرات الغربية نفذت الى داخل المجتمعات الشبيهة بالمجتمع الروسي في الوقت الـذي بقي ، فيه ، معظمهـا ، متاخرا ومتخلفا . فقد تبنت بعضا من تقنيات الانتاج وعلاقات اجتماعية من أشد العلاقات تقدما ، وجيوب النمو ، او جزيراته ، كانت قد ادت ، بدورها ، الى خلق مراكز عمرانية كبرى وتكوين بروليتاريا هامةونخبة ثقافية مغربة واشكال معارضة ونشاط راديكالية . ولكن البورجوازية بقيت ضعيفة ، ولم تكن الليبرالية ناجحة بسبب كون التصنيع قد فرض

من جانب الدولة . وبما ان التخلف كان موازيا للحداثة ، ولكنه متنازع معها ايضا ، فان التناقضات المتضمنة في هـذا المجتمع ولدت توترا وانعداما في الاستقرار متزايدين ، وسببت مواجهة بين هذه القـوى الجديدة والنظام القديم الذي لم يكن يستطيع الانتهاء الا بقفزة فجائية في العهد بعد الراسمالي ، الاشتراكي .

ولكن تروتسكي كان واعيا لكون الجماهير الفلاحية الكبرى التي لاتهتم ، في احسن الاحوال ، الا باقتناء الاراضي لاتتبع العمال في هذا الدرب الراديكالي . فكان ، اذن ، يطرح ، كمبدأ ، اندلاع مواجهة ثورية في كل اوروبا ويخلص الى انه اذا حدث هذا الاندلاع ، فان حكومة عمالية تقوم في روسيا تستطيع الاعتماد على مساعدة خارجية لتنجز التغيير الاقتصادي وتسيطر على الاتجاهات الرجعية الموجودة لدى الفلاحين . وكان يرى ان « عدم التساوي في النمو » سينتهي ، على هذه الصورة ، بـ « النمو المتراكب » ، أي باتحاد مرحلتين تاريخيتين من النمو الاجتماعي والاقتصادي .

وقد أثبتت احداث ١٩١٧ ، في رأي تروتسكي ، الصحة الاساسية لتحليله النظري الذي منحه بعض الاعتبار لينين الذي كان ، مع ذلك ، يشك فيه في البداية .

ولكن الثورة الاوروبية لم تحـدث ومال تروتسكي ، بعد ذلك ، بصورة متزايدة ، الى جعل مذهب ستالين ، مذهب « الاشتراكية في بلد واحد » مسؤولا عن هذا الفشل ، على اعتبار ان هذا المذهب يقود الى التخلي عن فكرة ثورة عالمية وعن الاتجاه الاممي ، معا ، لاعطاء الاولوية للاهداف السوفياتية الخالصة (راجع الشيوعية السوفياتية).

وفي كتابات عديدة في الثلاثينات ، نعت تروتسكي الستالينية ، دوريـا ، بـ « البونابرتيـة » والـرجعية الترميدورية والجماعيـة

البيروقراطية او ، بكل بساطة ، بـ « الخيانة » او ، ايضا ، بضلال ذهن مختل . ولم يكن شيء من ذلك شديد الاقناع كما يتبين من مختلف تحليلات تروتسكي المبهمة والمتناقضة أحيانا . ولم يكن يعرف، كذلك ، كيف كان ستالين يحقق ، في الوقت نفسه ، تحويلا كليا للمجتمع السوفياتي على الرغم من انه اسهم اكثر من أي شخص آخر في التنديد بفظائع ستالين التي لا سابق لها ، او بـ « جرائمه » كما كان يسميها .

وصعوبة موقف تروتسكي ، على الصعيدين النظري والسياسي معا ، تقع في دعمه المستمر لنجاحات ثورة اكتوبر على الرغم من ستالين، وبصورة أكثر دلالة في رفضه الاعتراف بصلة بين ما انبثق في عهد ستالين والتصور الاصيل اللينيني ــ البولشفي للحزب والسياسة مؤكدا ، حتى النهاية ، انه لا توجد اية علاقة بين الاثنين .

والمفارقة هي ان تروتسكي نفسه هو الذي كان قد كشف ، في البداية (١٩٠٣) ، في البولشفية وصفة « ديكتاتورية على البروليتاريا » وفي لينين متآمرا على طريقة روبسبيير يرمي الى نسف الحركة الاشتراكية الديمقراطية في روسيا . والواقع هو ان هذه الكتابات الاولى التي أدت الى القطيعة مع لينين خلال فترة ١٩٠٣ ــ ١٩١٧ هي ، الى يومنا هذا ، أفضل تحليل للعلاقة بين التخلف والبولشفية أو ما قد يسمى ، اليوم ، الظاهرة البنيوية التي يولد ، بها ، فقر المؤسسات الاجتماعية سيطرة السياسة والدولة على المجتمع .

ولم يثر تروتسكي ، بعد تصالحه مع لينين عام ١٩١٧ ، ابدا المسألة التي كان قد لاحظها وحللها ما قبل بهذا القدر من السداد . ويمكن أن نفهم ذلك اذا اخذنا بعين الاعتبار ضغوط العشرينات والثلاثينات . ولكنه ، بذلك ، لم يفهم الى أي حد أصبحت نظريته في الثورة الدائمة ذيلا للبولشفية وربما ، ايضا ، مساعدا لا اراديا في الستالينية نتيجة لذلك .

الا ان التحليل التروتسكي (للسوسيولوجيا والسياسة) النهاء ، وللامكانيات العديدة التي يوفرها تطور تاريخي خاص ولديناميكية التغيير الثوري قد حول مناسبة الماركسية للقرن العشرين بصورة ذات دلالة : انطلاقا من نظرية مكرسة ، في البدء ، لفهم مستقبل الراسمالية الاوروبية الوصول الى نظرية أكثر ملاءمة للمجتمعات غير الاوروبية « المتخلفة » ، كما سيبين التاريخ ، بعد ذلك ، جزئيا على الاقل .

لقد حل ، تحت راية الماركسية في العالم ما قبل الراسمالي ، نوع جديد من الجماعية على الرغم من ان علاقته ضئيلة بنوع المجتمع الذي واجهه تروتسكي .

وقد نجح أكثر من أي شخص آخر في شرح المنطق التاريخي للجماعية حتى ولو كان مصيره الشخصي يرمز « بصورة خاصة » الى حدود فكره السياسي ، كما يرمز الى الطابع المحدود لهذه الجماعية .

التروتسكية

احدى صور الماركسية . وهي مستخلصة ، في قسم كبير منها ، من كتابات تروتسكي ، ولا سيما من مؤلفاته المتأخرة التي تنتقد الستالينية في الاتحاد السوفييتي . وهي تحتفظ بالالتزام الماركسي الاصيل بثورة بروليتارية ، ولكنها ترفض أن ترى في الاتحاد السوفياتي، أو في أنظمة شرق اوروبا ، تجسيدات حقيقية للاشتراكية .

ويبقى بعض التروتسكيين امناء للوصف الاول الذي صاغه تروتسكي للاتحاد السوفياتي كدولة عمالية آلت الى الفساد ، ويعرف آخرون هذا النظام ، بصورة اكثر راديكالية ، بوصفه راسمالية دولة .

التســـامـــح

التسامح هو اختيار متعمد لعدم منع وارباك (أو عرقلة) سلوك لا يقره المرء حتى حين يعرفه ويملك سلطة منعه أو ارباكه . ويمكن للتسامح أن يتعلق بافراد ، كما يمكن أن يتعلق بمؤسسات أو مجتمعات. وقد يكون الشجب اخلاقيا أو غير اخلاقي . وعندما يشجب المرء ، على المستوى الاخلاقي ، فعلا أو ممارسة ، فقد يبدو التسامح ، حياله ، اشكاليا أو من قبيل المفارقة : فقد يظهر التسامح كما لو كان يدل على ان السماح بما هو شر موقف سديد . وعندما لا تتوفر القدرة على اعاقة السلوك المشجوب ، فان تمييز الموقف المتسامح عن مجرد الموافقة يبقى ، مع ذلك ، ممكنا . ودرجة التدخل في السلوك المشجوب التي تبقى متوافقة مع التسامح غير دقيقة حتما . فمن جهة اولى ، ان مجرد محاولة ردع شخص عن الانخراط في سلوك لا تقره عن طريق حجج عقلانية تتوافق ، كليا ، مع التسامح حيال قرار هذا الشخص ، في حين ان الضغط الجسدي على شخص ما أو المنع القانوني لفعل ما يكونان ، من جهة أخرى ، متنافرين ، بوضوح ، مع التسامح . ان سعة الضغوط (كالرفض غير الرسمي من جانب الرهط الاجتماعي لانواع السلوك التي يتجنبها ، وفرض ضرائب عليها وكل الاشكال الاخرى للتدابير المتجهة الى تثبيط الفعل المبحوث) المتوافقة مع التسامح غالبا ما تكون تابعة للسياقات والظروف . ومن الجلي أن توافق التدابير الرادعة مع التسامح يقل كلما زاد اتجاه هذه التدابير الى المنع والقوة. وغالبا ما يكون التسامح قضية درجة ، ولا يمكن تقديره الا بتحليل دقيق يترك مجالا لوجود الخلافات .

ويمكن الدفاع عن الفكرة القائلة اننا اذا امتنعنا عن التدخل في سلوك نشجبه لمجرد الحذر او اثر التكاليف الشخصية لهذا التدخل ، فاننا

لا نستطيع ، اذ ذاك ، ان نعد هذا التصرف شكلا من إشكال التسامح بقدر ما يرتبط باعتبارات لا علاقة لها بالتسامح بوصفه كذلك . والنقاش يدور ، بصورة أساسية ، حول معرفة ما اذا كان التسامح يجب أن يعد مثلا أخلاقيا اعلى أم مفهوما وصفيا ، حياديا على المستوى الاخلاقي . ان اللغة الدارجة والخطاب السياسي يستعملان المصطلح بالمعنيين الى حدما.

ان للتسامح الذي يعد مثلا اخلاقيا مكانة هامة في النظرية السياسية لا سيما في التقليد الليبرالي . الا أن اكثر الحجج شيوعا لمصلحة التسامح تقوم . في الحياة السياسية المشخصة ، على المقاربات في حدود المصلحة الشخصية والحذر . والتيارات المحافظة والاشتراكية تفهم التسامح ، بقدر ما تفسح له مجالا ، ضمن هذا المعنى الاخير .

ويجب أن نميز بين التسامح واللاتسامح والتساهل واللامبالاة . ان اللاتسامح هو المحاولة المتعمدة لحذف سلوك لا نقره بوسائل قهرية ، بل دون اية رأفة غالبا (الاضطهاد) . ومن جهة اخرى ، يمكن أن يعد التساهل مبالغة في التسامح . اما اللامبالاة ، فهي تتميز عن التسامح بأن السلوك المقبول هنا ليس موضع اقرار أو شجب ، واللامبالاة ترتبط بمجرد السلبية ، في حين أن التسامح يتضمن اعتدالا فعالا . ويمكن ان يدرك التسامح ، من وجهة نظر من يبرزون قيمته ، كحد متوسط بين اللاتسامح ، وهو رفض قبول ما يجب التسامح به ، والتساهل الذي هو التسامح بما لا ينبغي التسامح به ، وذلك دون الوقوع في اللامبالاة ، وهي رفض الحكم على ما يجب اصدار حكم حوله . وتتصل مناقشات عديدة حول التسامح بمداه وحدوده . وهذه الاخيرة ذات علاقة ، عموما ، بحكم اخلاقي على التسامح أو بتبرير له . وهكذا ، فان تبريرات التسامح بدوافع الحذر او المصلحة الشخصية تقود الى قصره على ما يقابل ، في ظروف معينة ، الحذر والمصلحة الشخصية . وتحليلات التسامح التي تحاول تبريره بموجب نظرية اخلاقية او مبادىء

اخلاقية هي الاهم . ويجب أن نذكر ، بين أهم الحجج الاخلاقية التي سيقت لمصلحة التسامح ، تلك التي تستند الى مبادىء المنفعة والحياد واحترام الفرد . ولا يسهل ، دائما ، تمييز التبريرات النفعية للتسامح عن الحجج القائمة على المصلحة الشخصية لان النفعية ميالة الى فهم الاخلاقية كنوع من الحذر الجماعي .

ويرى الدفاع النفعي عن التسامح أن مزاياه ، من حيث رفع السعادة أو الرخاء الى الحد الاعلى ، أو من حيث تعريف آخر للمنفعة يمكن تفضله ، تتفوق ، عامة ، على تأثيراته السلبية . وتقع حدود التسامح في النقطة التي تتوقف ، عندها ، النتائج المفيدة عن التفوق على نتائجه السلبية . وهذا الدفاع عن التسامح ، ككل التبريرات النفعية ، يقوم حتما ، على صحة تقويم معطيات تاريخية وثقافية خاضعة جدا للمسادلة.

ولهذا السبب ، تقدم النفعية تبريرا للتسامح اقرب الى الركاكة والتردد ، يتوقف كثيرا على الظروف الاجتماعية . الا أن بعض النفعيين ولا سيما جون ستيوارت ميل ، كانوا بين أشد المدافعين عن التسامح حماسة . وكان آخرون ، مثل ج . ف. ستيفنز معاصر ميل ، واضحين في عدم تسامحهم . والحقيقة هي ان النفعيين عانوا من الصعوبات في تبرير التسامح في أشد حالاته ضرورة،في جماعة كانت غالبية كبيرة منها غير متسامحة. وقد ساق الليبراليون كلا من مبدئي الحياة واحترام الاشخاص بقوة. ومبدأ الحياد مقنع ، بصورة خاصة ، في المعالجات النظرية الحديثة للتيار الليبرالي المتعلقة بدور الدولة النوعي . ان هذا المبدأ يقتضي ان تكون للدولة سياسة حيادية ، نوعا ما ، حيال مختلف التصورات لما يؤلف السلوك الجيد للمواطنين . فلا ينبغي للدولة ان توصي باي تصور ديني او باية اخلاقية خاصة ولا أن تمنعهما وينبغي عليها ، ايضا ، التسامح حيال كل صور الحياة . وقد اقترحت تفسيرات متنوعة لهذا المبدأ ، الا انه انكشف عن كونه صعب الصياغة بالطريقة التي تعرف، حدود التسامح بقدر ما يبدو مجرد تحقق من كونه مرغوبا فيه . ووغالبا ما يكمن وراء مبدأ الحياد شكل من الريبية الاخلاقية أو من النسبية ،

ولكنه ليس من الجلي كون هذين المذهبين يدفعان عن التسامح . فعلى سبيل المثال ، يمكن للتصور الذي يقول ان اية طريقة في الحياة مساوية في جودتها لاية طريقة اخرى ، وهو تصور منسجم تماما مع سياسة التسامح ، ان يتوافق ، ايضا ، مع واقعة فرض نمط حياة غير متسامح ونوعي على الآخرين . وهذا المبدأ الذي يستمد جذوره من فلسفة كانت الاخلاقية ينادي بأن الخيارات الاخلاقية للاشخاص تعبر عن طبيعتهم كافراد عقلانيين ومستقلين . واحترام الشخص البشري ، بوصفه كائنا عقلانيا ومستقلا ، يفرض ، اذ ذاك ، التسامح حيال الافعال التي تعود الى خيار الشخصية . وهذا المبدأ يطرح مسألة هامة مرتبطة بعدم دقته : ان المفاهيم التي هي من نوع الاستقلال والعقلانية اساسية ، ولكنها تسلم بتفسيرات مختلفة ، واذا اخذت حرفيا ، فان مدى التسامح يمكن ان يكون محدودا جدا . فالحجج النسائية التي تقول ان الاباحة مهينة للنساء غالبا ما تستند الى تصور ما لاحترام الاشخاص لتعترض على امكان التسامح بالاباحية . الا ان مبدأ احترام الاشخاص يبقى على ما يبدو ، على الرغم من هذه الصعوبات ، احفل خطوط التبرير بالوعود .

وقد ارتبطت فكرة التسامح ، تاريخيا ، في البداية ، بممارسات وعقائد دينية وانبثقت كفكرة ذات أهمية كبيرة في اوروبا عصر الاصلاح المنقسمة على نفسها في خصومات دينية عنيفة . وقد عالج كثير من المنظرين السياسيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر حججا لصالح التسامح الديني (بودان ، التوزيوس ، ميلتون وسبينوزا) ، ولكن اشهر حجة توجد في « رسالة حول التسامح » لجون لوك . ومن بين حجج لوك الرئيسية المناداة بأن العقيدةالدينية لا يمكن أن تخضع لضغوط خارجية لانها تقتضي قبول الضمير . وهو يؤكد ، ايضا ، أن الوظيفة النوعية للدولة هي المحافظة على النظام العام والامن وان اللاتسامح الديني ليس ، بالتالي ، مبررا الا عندما يكون ضروريا للمحافظة على النظام العام .

وتوسع مجال فكرة التسامح بالتدريج مسببا مجادلات اخرى . وقد كان لقرن الانوار وممارسة الدستور الامريكي تأثير كبير في كتاب

ج. س. ميل « حول الحرية » (١٨٥٩) . وربما كان هذا الكتاب أبلغ مرافعة كتبت لصالح التسامح . ويدعي ميل ، في هذا المؤلف ، أن نموا واسعا للتسامح امر اساسي للتقدم العلمي والاجتماعي وللنمو الاخلاقي والروحي للفرد في الوقت نفسه .

ولم يفتقد التسامح النقاد والخصوم قط . وعلى الرغم من ان الاعتراضات كانت متنوعة ومتحولة ، فانها تستند ، في نهاية المآل ، الى الفكرة القائلة ان التسامح بسلوك ندينه اخلاقيا يعني ايجاد الاعذار لهذا السلوك . وغالبا ما كان هناك خوف من ان يؤدي التسامح الى الفوضى الاخلاقية والتفكك الاجتماعي . والجدال الرئيسي ينصب ، في القرن العشرين ، على العقائد الدينية والممارسات الجنسية والمعارضة السياسية والعرق ، وعلى العلاقات بين الجنسين مؤخرا .

تشامبرلن ، هوستون ستيوارت
(١٨٥٥ ــ ١٩٢٧)

داعية من اصل انكليزي حصل على الجنسية الالمانية . قدم تحليلا عنصريا للتاريخ الاوروبي في كتابه « اسس القرن التاسع عشر » (١٩١١) يدافع عن التفوق الآري (راجع العنصرية) .

التضامنية

مذهب اصلاحي اصبح ، امكانيا ، الايديولوجية الرسمية للجمهورية الثالثة في فرنسا خلال السنوات العشرين التي سبقت الحرب العالمية الاولى . وهي تعارض حرية العمل والمرور الليبرالية والفوضوية النقابية والجماعية الماركسية والحرفية الكاثوليكية . وتوصي التضامنية بتدخل الدولة والتشريع الاجتماعي وتشجع تشكيل الجمعيات التطوعية . والتضامنية المعارضة للصراع الطبقي واعادة بناء الاجتماعي ليست معادية للاشتراكية التي تحاول تحييدها عمليا .

التعاونيــة

نظرية دافع عنها برودون وبعض تلامذته . وتؤلف رابطة العمــال والائتمان التعاوني دربا وسطا بين مبدئي الملكية الخاصة والشيوعية . ويقع التعاونيون ضمن منظور فوضوي ، ولكنهم ينادون بتغيير تدريجي اكثر منه ثوريا (راجع الفوضوية) .

التعــددية

التعددية ايديولوجية لا تعترف بأي مثل اعلى فريد ، بل تطالب بحق انماط تفكير متعددة في الوجود . وتؤلف بديلا للشيوعية والفردية اللتين تقدم كل منهما ذاتها ، في صورتها الخالصة ، كوصــفة للحياة السعيدة . ان الاولى لا تأخذ في حسبانها الافراد وحقوقهم ومصالحهم عندما تتخذ تدابير قسرية لهدف جماعي . والثانية هي في مثل هذا النقص، ايضا ، بقدر ما تعطي الاولوية لحقوق الفرد ومصالحه ولا تعطي اجابة عن الانتقادات التي تقول ان التسويات الفردية اللازمة لضمان تحقق الفردية تقتضي اتفاقا اجتماعيا ليس في منطق الفردية .

وتعرف التعددية بطرق متنوعة : كمثل اعلى وطابع للسياسة في الغرب ، في الديمقراطيات الراسمالية ، وكنظرية قابلة للتطبيق علــى سياسة المجتمعات الليبرالية وكمذهب للتنوع الثقافي لا يتضمن تصــورا وحدانيا لمختلف الثقافات .

ومن الممكن قبول واحدة من هذه الوجوه دون قبولها جميعا ، ولكن معظم « التعدديين » يقبلون عدة وجوه . وربما كانت أهم علاقة هي تلك المرتبطة بالصلة بين النظرية الاخلاقية ومثل الحياة الاعلى . ان تعدديا في مجال الاخلاق يقدر ان تنوع وجهات النظر لا يسمح بانضاج نظــرية اخلاقية فريدة وانه لا يوجد هدف او خير يستحق الدعم المطلق من جانب كل الناس العقلانيين . وعلى العكس من ذلك ، هناك تعدد من تصورات الخير التي يمكن الدفاع عنها عقلانيا ، واختيار ما هو خير يعــود الى

الخيارات الفردية . والمجتمع التعددي يؤيد تنوع تصورات الخير على اعتبار انه ليس لكل تصور للخير من حد سوى ضرورة قبول وجـود تصورات اخرى . ويقال ان السياسة التعددية تركب بين سمات فردية لوك واخلاقية المشاركة لدى ديوي ومشاغل الفضيلة والاستقرار لدى بـورك .

ان الاسـهام الفعال للفرد في تنـوع من الروابط الحزبية يسهم في نمو التامل والعذر الاخلاقي لدى الشخص . وهو يسمح بتنوع كبير في البنى المكرسة لحماية حقوق كل شخص ومصالحه . فتنوع الروابط يسمح بظهور تنوع في وجهات النظر فيما يتعلق بالقيم وكذلك فيمايتعلق بالمصالح الموجهة نحو الدولة لتكون موضوع مناقشات واتخاذ قرارات. ان المجتمع ، باسره ، يفيد من التعددية . فالمؤسسات المتوسطة العديدة التي يشترك فيها الافراد تجنب المواقف غير العاقلة ، وذلك بطـرق عديدة : فاذا انخرط معظم الافراد في اكثر من رابطة ، فان الفرد نفسه مسوق الى ان يستبطن المناقشات بين المجموعات ، واذا لجات كـل رابطة الى دعم الاخرى للحصول على سلطة كافية للتقدم بالمطالب التي تتمسك بها آشد التمسك ، فغالبا ما سيكون عليها أن تتخلى عن مطالبها الصغرى وتأخـذ في حسبانها الاولويات التـي يتمسك بهـا حلفاؤها الامكانيون . فالتعددية عامل استقرار يجنب اللجوء الى القسر الحكومي بصورة مفرطـة .

الا أن النظرية التعددية تقدر ، مع ذلـك ، أن التغيير والتجديد يطبعان السياسة التعددية ايضا . فيمكن لمجموعات عديدة تكونت ، مثلا ، بمناسبة تغير في الاوضاع الاقتصادية او اثر تجربة جديدة ان تدخل في الحياة السياسية وتعدل توازن السلطان . والتعددية تشـجع تغيرات تدريجية لا تستلب ، فيها ، الاجيال المتقدمة في العمر من جانب الاجيال الاصغر في الوقت نفسه الذي تسمح ، فيه ، بمرونة كافية من أجل أن تطالب الاجيال الاصغر بحقوقها .

ومن الصعب الاعتراض على مثل هذا المثل الاعلى لا سيما عندما يعرف المرء مساوىء الصور الخالصة للفردية والشيوعية . وقد تركزت المناقشات في التعددية حول معرفة الحد الذي تقترب الديمقراطيات الراسمالية الغربية ، ضمنه ، من هذا المثل الاعلى . وقد طبعت هذه المناقشات بوجود تصورات مختلفة للتعددية . ويمكن تصنيف المقاربات النقدية التي ترى أن ضروب الاقتصاد الغربي لا تحقق هذا المثل الاعلى في زمر مختلفة . فهناك المقاربات التي تؤكدان صعود دولة الرعاية والتحويل البيروقراطي للحياة العامة اعطيا الدولة سلطة قهرية مغالية وأخلا بالتوازن بين سلطة الروابط المتنوعة وسلطة جهاز الدولة لصالح هذه الاخيرة . وهناك التي تقدر أن العلاقة الثنائية بين الدولةوالاقتصاد، من جهة ، والدولة والنظام الانتخابي من جهة أخرى ، تولد سلسلة من التناقضات تحد من قدرة الدولة على الرد على تعدد المطالب التي تتجلى وترغم الدولة على اعطاء الاولوية لبعض فئات المطالب . وبعضها تؤكدان الاتفاق الضروري لمجتمع تعددي قد تآكل مسببا تكون رهوط من الناخبين متشبثة بوجهة نظرها لا تسمح ، بتجمعها ، باستخلاص قواعد عامة وفق الطرائقالتعددية التقليدية. ويقدر آخرون انالميسسات لا تستطيعتحقيق التعددية التقليدية . ويقدر آخرون ان المؤسسات لا تستطيع تحقيق أهدافها المعلنة ، وهذا الفاصل يترجم بضروب متنوعة من الانسحاب حيال النظام الاجتماعي (مثل نمو الاقتصاد السري ومستوى مرتفع من الجريمة او الطلاق) وان التغيرات في اهداف السياسة الاقتصادية ضرورية لنمو السياسات التعددية .

وتقوم قوة المثل الاعلى التعددي في كون معظم نقاد التعددية ، في اليمين واليسار والوسط ، يقرونها كمثل أعلى . وتتباين الانتقادات فيما بينها حول الوزن النسبي الذي يجب ان يعطى لمختلف عناصر المثل الاعلى التعددي . فبعضها يركز على الحاح النظرية التعددية على حماية حقوق كل شخص وانفتاح الحياة السياسية وابداعيتهاالناجمين عنها ، ويلح بعضها ، أيضا ، على ارادة خفض اللامساواة للسماح لكل

السكان الراشدين بان يكونوا مواطنين ، وتلح أخرى ، أخيرا ، على بحثها عن اجماع حول أهداف مشتركة .

ويضيف اعتبار آخر بعض التعقيد الى هذا المذهب . فيمكن أن تقترح نظرية (تعددية ثقافية) جوابا على المناقشة بين انصار مذهب « نسبية ثقافية » وانصار تصور للتعددية بوصفها وسيلة لتحقيق شروط حياة اعلى من كل الشروط الاخرى . وبموجب هذه المقاربة ، لا توجد بضعة أشكال من التنظيم الاجتماعي تستطيع ترجيح حسبان حساب لبعض من أجدر القيم والمعايير بالاعجاب ، بل ان كل واحدة منها تخضع أخرى لها دائما ، والشرط الانساني من شأنه ان يجعل كل تنظيم للحياة الاجتماعية يصطدم بحدود في بعض الميادين ولا يسمح لكل المقتضيات بالتفتح .

ان مثل هذا المذهب الذي يمكن أن يسمى بـ « التعددية الثقافية » يسلم بأن نمط الحياة الذي يتبناه مجتمع تعددي يضحي ببعض الفضائل التي تستحق الاعتراف بها وتسمح بها انماط اخرى . وهذا التصور يقود هؤلاء التعدديين الى الاعتراض على بعض الوجوه المحددة للتنوع الذي تقتضيه التعددية في بلد ما ، والى اعادة التفكير بالطريقة التي يعرف بها ، ويعالج « ماهو آخر » في المجتمعات التعددية ، وهذا التصور يفتح الطريق ، ايضا، أمام تأمل حول التكاليف والارباح المتولدة من قبول التعددية من جانب الفرد ويشجع اتساع المثل التعددي الاعلى للعلاقات داخل مجتمع ما الى العلاقات بين المجتمعات والدول . واذا أخذنا هذا التعقيد في الحسبان ، فان التعددية لا تقتصر ، اذن ، على المذهب الثنائي البعد الذي يدافع عنه ماديسون مثلا . انها لا ترمي ، فقط ، الى تعبئة مختلف الاتجاهات والتيارات الفكرية وحسبان حسابها في مصلحة الاستقرار السياسي وحماية عدد صغير من الحقوق الفردية الاساسية بل هي تشجع ، في مستويات عديدة ، رفع نوعية الحياة السياسية والاخلاقية .

التقـدم

فكرة التقدم هي احدى الافكار المركزية للحضارة الغربية ، وهي تعود الى اليونان وروما القديمة . وقد عرفت حضارات أخرى فكرة قابلية الكمال ، وهي الفكرة القائلة انه يمكن بلوغ الفضيلة والحكمـة والسـعادة ، ولكن هذه المفاهيم كانت تتوجه الى الافراد وحدهم ، وليس الى كل الانسـانية ، والى شعوب كاملة . وفكرة التقدم في الغرب نوعية لانها تتوجه الى كل الانسـانية ، اذ يعتبر ان الجنس البشري قد بـدأ تاريخه في الجهل والخوف والبؤس ، ثم توصل الانسـان الى السيطرة على محيطه والى مسـتوى معين من المعارف بعد ان ارتفع ، ببطءوانتظام، الى مسـتويات متزايدة الارتفاع في الفنون والعلوم . وفكرة التقـدم ، حسـب تعبـيرات ج. ب. بوري ، هي « تركيب للماضـي واسـتباق للمستقبل » ، انها بنية ادراكية وفكرية .

وعلى الرغم من اننا ننزع الى التفكير بأن فكرة التقدم حديثة حصرا ، فان هذه الفكرة موجودة ، بوضوح ، في فكر اليونان وروما القديمتين ، كما لدى أوائل المسيحيين . وقد تحدث كل من بروتا غوراس وأفلاطون وزينون وسـينيك ولوكريس عن صعود الانسـانية منذ الازمنة ابدائيـة نحو معرفة متزايدة الكبر في ميدان الفنون . وكانوا ، فضـلاعن ذلك يؤكدون ، بثبات ، ان هذا التقدم يجب أن يـستمر في المـستقبل ، خلال « الوف القرون » . وفي حين كان الفكر الكلاسيكي يحتوي ، ايضا ، على أفكار ومعلودات دورية الهبوط او الانحطاط بعد عصر ذهبي أولي ، فان فكرة التقدم الخطي كانت مألوفة لدى الاغريق والرومان .

وكان الامر كذلك بالنسبة لاوائل المسيحيين في عملهم لبناء ما نعرفه باسم الملحمة المسيحية . فقد كانت « تربية الجنس البشري » اساسية لدى القديس اوغسطين في كتابه « مدينة الله » . وفوق ذلك ، فـان الطريقة التي يواجه بها التربية عبر العصور يمكن ، كما يمكن ان نتبين من الكتـاب الثاني والعشرين من هذا المؤلف ، أن تكون ، مـن حيث

الجوهر ، في علمانية تربية اي اغريقي أو أي غربي في الازمنة الحديثة. وكان أكبر اسهام للقديس اوغسطين في مدلول التقدم فكرة ضرورته واستحالة الافلات منه . فلا يقتصر الامر ، كما يقول لنا ، على أن معارف الانسان ، الدينية او الزمنية،قد تقدمت مرورا بمراحل مختلفة، بل ان مثل هذا التقدم كان ، ايضا « ضروريا » . وهو ضروري لان الله ،اذ خلق الانسان ، زوده بالقدرة المناسبة . وان جزءا كبيرا من فلسفة التقدم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لم يكن سوى علمنة لملحمة القديس اوغسطين المسيحية . وقد نقلت عقول نافذة ، مثل ليبنتز وكانت وكوندورسيه وهيغل وكونت وماركس ، الى الحداثة الرؤية الاوغسطينية لجنس بشري فريد ومتقدم ، من جهة ، ولاطار زمني يحمل عصرا واحدا لكل البشرية (اي عصرا يمكن ان يدخل تاريخ كل الشعوب المعروفة ، فيه ، وفق ترتيب زمني) ، رؤيته للصراعات كمحرك للتقدم البشري وتصوره ، أخيرا ، لضرورة وضع بانوراماالمجمل النمو من جهة اخرى . ومانراه في الفترة الحديثة هو ، بشكل خاص ، نقل الضرورة الالهية الى ضرورة طبيعية ، أو بشرية خالصة مزعومة . فالصراع الطبقي يشغل ، بالنسبة لماركس ، في تاريخ الانسان ، الدور نفسه الذي يشغله الصراع بين المدينتين في عصر القديس اوغسطين .

وقد استخدمت فكرة التقدم ، في الغرب الحديث ، بصور عديدة ، في تصنيف شعوب العالم . فبعد القرن الخامس عشر ، طرح الناس على انفسهم السؤال التالي : كيف نفسر ، وكيف نرتب التنوع الكبيرللشعوب الموجودة والثقافات التي كشف المبشرون والمستكشفون عنها للغربيين ؟ وقد كانت هناك ، بالتأكيد ، عدة اجابات ممكنة ، ولكن واحدة منهاكانت الاشهر ، هي تلك التيتوفرها فكرة التقدم .. فقد كان ينظر الىالفروق الجيو ــ ثقافية كفروق في مراحل النمو . وهكذا اختار تورغو وكونت وماركس وتايلور (ومؤلفون آخرون كثيرون اهتموا بالتطور الاجتماعي في الحاضر كما في الماضي) ان يفسروا كل الفروق الاجتماعية والثقافية الكبرى التي يجري تبينها بين شعوب العالم ، مدعين انها تفسر بالفروق

في درجة التقدم في برهة ما . واوروبا هي ، بديهيا ، الاكثر نموا والاكثر امعانا في التقدم .

وكانوا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، يميزون تمييزابسيطا واحدا جدا ـ عندما يكون هناك تمييز بين « التقدم » و « التطور » و « النمو » . وكان ذلك صحيحا في دراسة البيولوجيا صحته فيالعلوم الاجتماعية . فقد كانت اصول المخططات التطورية لكوندورسيه وكونت وهيغل وماركس وجون ستيورات ميل مستمدة ، جميعها ، من الفكر الداروني . ومع ذلك ، فقد ظهرت في القسم الاخير من القرن التاسع عشر بعض نظريات التقدم البشري القائم على آليتي الصراع والنزاع . وهذا ما سمي بالداروينية الاجتماعية . وكان داروين نفسه مقتنعا اقتناعا حميما بالطابع المتقدم للتطور البيولوجي الذي عالجه في « أصل الانواع » (١٨٥٩) . وقد تأثر ماركس ، في البدء عندما قرأ هذا المؤلف ، بالتوازي الموجود بيناطروحة داروين واطروحته (على الرغم من أن حكمه أصبح ، بعد ذلك ، أكثر تحفظا) . الا أن هربرت سبنسر ، وهو تطوري بيولوجي واجتماعي ونبي التقدم في كل الميادين في الوقت نفسه، هو الذي ظهر ، في نهاية القرن التاسع عشر ، بوصفه المدافع الرئيسي عن فكرة التقدم ، وقد صرح بأن التقدم ، من حيث جذوره المتشابكة في السيرورات البشرية الطبيعية الخالصة « ليس صدفة بل ضرورة ».

واللوحة مختلفة ، بالتأكيد ، في القرن العشرين . فمن المحتمل أننا نلمس من الكوارث والانحطاط والتقهقر اكثر مما سبق لنا تبينه في العالم القديم . ورغم ذلك ، فان روح القرن العشرين مازالت ، كما كانت الحال في الحضارة الكلاسيكية ، مستمرة في ترك مكان لفكرة التقدم . وهي مازالت التصور الرسمي لكل البلدان الماركسية . وقد مجدت من جانب الكاثوليكي الروماني تيلار دوشاردان الذي كان عالما ومنقبا في المستحاثات . وكل الدراسات الحديثة تبين أن الايمان بتقدم البشرية ، بدرجات متفاوتة من القوة ، مستمر . وكوننا نتبنى فلسفة

التقدم ، بصورة متزايدة ودون أن نشك فيها ، كسياسة قومية ودولية هو ، على وجه الاحتمال ، واقعة اكثر دلالة . ويمكن أن نتبين نتائج المقاربة ضمن حدود التقدم في التقسيم الذي مازال معمولا به ، تقسيم الشعوب الى متخلفة ومتقدمة . الامر هو نفسه حين نشهد الغرب يتباهي بنمط نموه الخاص بوصفه المعيار العمومي .

التقليد

يغطي التقليد ، بمعناه الحرفي ، كل العناصر المنقولة من الماضي من ثقافة ما . والشيء الوحيد الذي لا يكون ، ضمن هذا المعنى ، تقليديا هو ما يكون جديدا بصورة جلية او انتقاليا بالبداهة . الا انه يحتفظ بمصطلح التقليد ، في الاستعمال المشترك ، للاعراف والمراسم والمعتقدات والمؤسسات التي لا تقتصر على كونها قديمة فقط ، بل تنسب اليها ، ايضا ، قيمة هامة في الحاضر . ويدور الامر ، عامة ، حول قيمة دينية او اخلاقية ، الا انها يمكن ان تكون ، ايضا ، قيمة سياسية او متصلة بالتربية . فالتقليد هو عنصر ثقافي تكون له ، مهما كان قدمه ، قيمة حالية لاسباب وظيفية او طقوسية .

وبداية القرن التاسع عشر هي الفترة التي جرى ، فيها ، الاهتمام بالتقليد : فقد بدا ، اذ ذاك ، ان نتائج الثورتين الكبيرتين ، الثورة الديمقراطية والثورة الصناعية ، تؤدي الى تآكل اقدم وجوه التراث الثقافي والاجتماعي الغربي ـ لا سيما التقاليد المتصلة بالاسرة بمعناها الواسع ، والجماعات المحلية والنلمية والروابط النقابية والحرفيات وكذلك كل التقاليد المتصلة بالبنى الارستقراطية والملكية ـ ان لم تكن تؤدي الى تدميرها الكامل . وعند ذلك ، ظهر تمييز مثمر بين « التقليد » و « الحداثة » . وقد ظهرت ، في الآداب والفنون والفلسفة والسياسة ، انتقادات بليغة ونافذة غالبا ، للثورة والحداثة . ووصف هؤلاء النقاد بانهم « تقليديون » واطلق عليهم ، حوالي عام ١٨٣٠ ، مصطلح« المحافظين» في الميدان السياسي كما في الميدان الثقافي .

وكان الاهتمام بالتقليد والماضي التاريخي ، سابقا ، بشكل اساسي، من شان مختصين بالتاريخ القديم وبعض العاطفيين . ويقع نمو الاهتمام بالتقليد ، في القرن التاسع عشر ، في سياق الارتكاس ضد فردية التيار الفكري للحقوق الطبيعية . وفي الوقت نفسه ظهرت الضرورة لمعرفة احسن للتقليد بفعل انبثاق علوم اجتماعية جديدة، ولا سيما الانتروبولوجيا والسوسيولوجيا والفلسفة المقارنة والفولكلور ، في حاجة الى أخذ التقليد في الحسبان . وكانت الدراسة المعمقة للتقاليد التي بقيت حية تبدو وكأنها فتح نافذة على الماضي .

وقد اسهم مصطلح « التقليد » في تكوين واحدة من أهم تيبولوجيات الفكر الاجتماعي الغربي للقرنين التاسع عشر والعشرين . واتخذت المقابلة : التقليد ـ الحداثة معنى واضحا جدا يمتد من السياسة الى الفنون . وما هو اكثر من ذلك هو ان هذا التمييز يتسع ضمن نموذج مكرس لتحليل الطريقة التي يجري ، بها ، التكيف مع العالم في الماضي والحاضر . وهكذا ، فان « النظام ضد العقد » لدى هنري مين و« التقليد ضد الديمقراطية » لدى توكفيل و « الانقطاع ضد البورجوازية » لدى دوركهايم يمكن أن تعد مستمدة لأساسها على المستوى المفهومي من هذا « التحول الكبير » للغرب .

وتتضمن هذه المقاربة وجها ديناميكيا هو : الفكرة القائلة ان النمو ناجم عن الجريان الطبيعي او السوي للتقليدي نحو الحديث ، وان من مسؤولية رجال الدولة المتنورين ان يسهلوا هذا النمو بكل الوسائل الممكنة . وكان كونت وماركس وليستر وارد يرون ، ضمنيا ، ان قانونا عموميا لا رجعة فيه يؤدي الى التحول المستمر للمجتمع التقليدي الى المجتمع الحديث ، وهذا الاخير يوصف ، بصور متنوعة ، على انه راسمالي او اشتراكي او تكنولوجي أو فردي .. وبصورة لا شعورية ، اكتسب التمييز بين التقليدي والحديث طابعا هجائيا . فما كان تقليديا في العالم كان أدنى وفي حاجة الى المساعدة . وقد حمل معظم علماء الاقتصاد الى القول بأن كل الشعوب تتوق الى التحديث وان هذا

التحديث هو الهدف السياسي للشعوب « التقليدية » للعالم بأسره . وقد استندت المساعدة الغربية للعالم الثالث استنادا قويا الى هذه التيبولوجيا المتركزة على العرق التي نلقاها اليوم ، بصورة رئيسية ، في صميم المصرف الدولي (راجع التقدم) .

التمثيل

هو استحضار ، عن طريق وسيط ، لاشخاص او رهوط أو مجردات ليست حاضرة حقا . والممثل يتصرف ، في السياسة ، باسم الذين انتدبوه للدفاع عنهم . ويمكن للملك او ديبلوماسي ، أو حتى عالم ، أن يقوم بدور ممثل . ويتصف النظام التمثيلي الحديث بمجلس تشريعي منتخب بموجب تمثيل اقليمي أو على اساس عدد سكان البلد . ويمكن الدوائر الانتخابية ان تقابل تقسيمات سياسية او ان ترسم بموجب الاصطلاح . ويمكن لكل منها أن تختار ممثلا (الاقتراع على أساس الدوائر الفردية) أو عدة ممثلين . واذا كان هناك عدة منتخبين أو اذا لم تكن هناك دوائر ، فيمكن ان يجري اختيار المنتخبين من الاحزاب السياسية بموجب عدد الاصوات التي اعطيت لكل منها (التمثيل النسبي) . ويمكن أن يقوم التمثيل ، ايضا ، على مجموعات عمل أو مجموعات وظيفية اخرى (التمثيل الوظيفي) او ان تحرف لمصلحة بعض الرهوط : الاستقراطية الوراثية ، المتعلمون الخ ...

ونظريات التمثيل عديدة ومتناقضة . فبعض المنظرين يرى ان كل حكومة تمثيلية ، ويرى آخرون ان الحكومة هي ، وحدها ، التي تستحق هذا الاسم ، ويرى آخرون ، أيضا ، ان التمثيل مستحيل .

ويقوم التمثيل ، بالنسبة لتوماس هوبز ، على التصرف باسم شخص ما سمح بالعمل . ففعل الممثل يفرض ، اذن ، على الذي يمثله ويربطه . وعلى الرغم من ان هوبز يرى ان التمثيل يمكن ان يكون محدودا في الزمن وفي مجال تطبيقه ، فانه حين يدور الامر حول « عقد

اجتماعي » بين ملك وشعب ، فان الملك يملك الحرية الكاملة في التصرف، وافعاله تلزم الافراد وبالتالي ، فان كل حكومة فعلية تمثيلية . ويدافع منظرون آخرون عن الاطروحة المعاكسة . ان الممثل مسؤول امام من يمثلهم وعليه التزامات نوعية ، في حين ان لمفوضيه حقوقا وسلطات خاصة .

وهاتان النظريتان شكليتان لانهما تكتفيان بتحديد اين تبدأ العلاقات بين الطرفين واين تنتهي . ويهتم منظرون آخرون بجوهر ما يجري خلال التمثيل ، وبعبارة اخرى بكيفية التمثيل . ويتصور بعض هؤلاء التمثيل بوصفه « استبدال » لشخص أو لشيء غائب بالمشابهة أو بالترميز .

ويمكن للمجلس التشريعي ان يعد نسخة مطابقة للامة ، مرآة لها . فممثل فرد ما هو تركيب له . وقد يعد الممثل ، ايضا ، فنانا او كوميديا يقدم او يصف او يدعي بصدد من يكونون موضع تمثيل . وهو يفعل ما هو أكثر من تمثيل ، فالمشابهة ليست مطلوبة في التمثيل الرمزي . فالممثل رمز بالاصطلاح او لأن لصفاته تأثيرا سيكولوجيا في الممثلين او في جمهوره .

واخيرا ، فان التمثيل يقوم على « التصرف لصالح » آخرين بصورة مستقلة تتجاوز الترخيص الشكلي او المسؤولية في ميدان محدد . ويمكن لعدة تعبيرات ان تصف هذه الفعالية ، اي دور الممثل : فهو يتصرف لحساب الممثلين وباسمهم ومكانهم ، كما كان من شانهم ان يتصرفوا او كما كان ينبغي عليهم ان يتصرفوا ، من اجل خلاصهم وبالتوافق مع امنياتهم ورغباتهم وآرائهم او سعيا وراء مصلحتهم ورخائهم او سعادتهم .

ويستند كل تعريف الى استعمال شائع لكلمة « مثل » ، ولكن كلا منها متحيز ويجهل وجوها اخرى لدلالتها . ونظرية التمثيل مشوبة ، بالاضافة الى صعوباتها ، بمسائل اساسية اخرى : وهكذا يناقش التفويض واستقلال الممثل . هل ينبغي على الممثل ان يفعل ما يريده

مفوضه أو ما يرى انه الافضل ؟ ان انصار التفويض الشرطي يلحون على الالتزام الذي يربط الممثل بمفوضيه ويرون ان المفوضين لا يكونون ممثلين اذا لم يتفق عمل ممثلهم مع رغباتهم وحاجاتهم . ويرى المدافعون عن الاستقلال ان دور الممثل في مجلس وطني هو العمل للصالح العام ، فليس عليه ان ينقل ، آليا ، قرارات اتخذها آخرون . وادموند بورك كان المدافع اللامع عن هذا التصور .

وهناك مسالة أخرى تتصل بقيمة التمثيل وامكانية وجود تمثيل حقيقي . ان جان جاك روسو يرى ان المؤسسات التي تسمي نفسها تمثيلية لا تفعل شيئاً خلاف انها تحل ارادة بضعة اشخاص محل ارادة شعب بكامله دون ضمانة او حتى احتمال للتطابق بين الارادتين : فالمقترعون ليسوا احرارا الا في برهة الانتخابات . وما ان يمثلوا حتى يصبحوا ، من جديد ، خاضعين لارادة آخرين . وقد عد التمثيل ، منذ القرن السابع عشر ، بديلا للديمقراطية المباشرة عندما يصبح شعب ما اكبر عددا من ان يستطيع حكم نفسه دون وسيط . ولكن وجهة النظر هذه خاضعة ، بانتظام ، لمعارضة ديمقراطية ضمن خط روسو : فالقبول هو اسهام شخصي في ادارة الشؤون العامة ، والشعب الملتزم سياسيا والفعال هو ، وحده الحر ، والمؤسسات التمثيلية تحبط المواطنة الفعالة .

فمسائل التمثيل في السياسة نظرية وعملية اذن : لمن ، ولأي شيء يجب أن يطيع الممثلون ـ لناخبيهم ، لمنطقتهم كاملة ، لحزبهم ، للمصلحة العامة ؟ هل يجب أن يقوم التمثيل على تقسيمات تقليدية أم على الاحزاب أم على المجموعات الوظيفية ، أم على العدد (« صوت لكل شخص ») ؟ واذا رسمت الدوائر بالاصطلاح ، فما هو نوع الاقتراع العادل ؟ ما هو اهم عنصر في التمثيل السياسي : الصفة التمثيلية (مشابهة المنتخبين للامة، التمثيل النسبي للاقليات) ، تعبيره الرمزي (قدرته على اشعار الناس بانهم موضع فهم واهتمام)، تنظيمه (ممثلون يتلقون التعليمات ويراقبون من جانب مفوضيهم) ، قدرته على الحكم (مداولات وقرارات من جانب ممثلين غير مرتبطين) او الولاء لقائد أو سياسة أو حزب سياسي ؟

التمييــز

يدل التمييز ، في أوسع معانيه ، على ادراك فرق او على تفريـق او على معـاملة فرقية . والمبدأ الارسطوطائي للعدالة يرجع ، أحيانا ، الى التمييز بمعنى حيادي بمطالبته بمعاملة الشؤون المتشابهة بصورة متشابهة والشؤون المختلفة بصورة مختلفة . فالمعلم الذي لا يميز بين تلميذ جيد وتلميذ رديء ، مثلا ، قد يكون غير عادل حيال الاثنين .

ولكن التمييز يخرق ، في اوسع استعمالاته ، القاعدة الارسطوطالية بمعاملة افراد بصـور مختلفة في حين انه لا توجـد فرو قملموسـة ، اخلاقيا ، بينهم . ويكون هناك تمييز عندما توزع الاربـاح والاعبـاء الاجتماعية بموجب معايير غير مبررة ولا تقبل التبرير . والولادة هي احد المعايير التي ترجح التمييز .

وينطبق التمييز ، في اغلب الاحيان ، على رهط محدد بالعرق او الجنس أو المنشأ الاجتماعي . ولا يعد الافراد سوى اعضاء في الرهـط الذي يحتفظ له بمعاملة ادنى . ويجري هذا النموذج في التمييز ، خاصة في ميادين التربية والمسكن والسلك المهني . وقد يكون صريحا ومنصوصا عليه قانونا او اكثر وغير رسـمي عندما تقوم التسميات المدرسية على اسس جغرافية تمييزية أو عندما تستبعد اختبارات القابلية لعمل ما ، جزئيا ، المرشحين السود او النساء .

ان مثل هذه المعايير المطبقة لتوزيع الارباح والاعباء غير مشروعة ولا تقيم ، واقعيا ، علاقة بين اعطاء عمل ما ومواصفات الافراد . فالعرق والجنس محددان بيولوجيا ويفلتان من ضبط الافراد. ولكن بعض اعضاء الرهط يرون انفسـهم مخصصـين بمكـان متدن في المجتمع ، فيحرم عليهم حقهم في أن يكونوا افرداً لهم حقوق مماثلة لحقوق الآخرين . والاتجاهات التمييزية تكون ، احيانا ، ذات جذور عميقة في المجتمعات التي تنتهي الى الانقسام الى طبقات راسـخة .

وقد اقترحت احيانا ، لمعالجة التمييز ، معاملة تفضيلية للذين كانوا ضحايا ضروب تمييز او القيام بتمييز معاكس او ايجابي .

وقد تتصل مثل هذه التدابير بمجمل رهط ما (السود والنساء مثلا) وقد لا تصيب الا الذين كانوا ضحايا مباشرة لضروب التمييز . وهي تجد تبريرها في منظور منفعة او تناغم اجتماعي ، في تنشيط مساواة افضل في الفرص او في الانشغال باصلاح اضرار معاناة .

وفي الولايات المتحدة جملة من التدابير ، الفعل التاكيدي ، ترمي الى تصحيح الصور المتنوعة للتمييزات السابقة . وبعضها يعود الى مبادرات الحاكم ، وهناك اخرى فردية واخرى صادرة عن السلطات السياسية . وهي تتضمن ، احيانا ، تمييزات تفضيلية او ايجابية . وقد جرت مناقشة حول معرفة ما اذا كانت التدابير التي تنص على اهداف وآجال لدمج الاقليات من طبيعية تفضيلية واقعا .

تورغو ، آن روبير جاك

١٧٢٧ ـ ١٧٨١

عالم اقتصاد فرنسي تاثر بفلسفة الأنوار وبالمذهب الفيزيوقراطي . حاول تورغو تطبيق سياسة اقتصادية حرة عندما سمي مراقبا عاما لمالية لويس السادس عشر ، بين عامي ١٧٧٤ و ١٧٧٦ . واشهر مؤلفاته هو « تأملات في شكل الثروات وتوزيعها » (١٧٦٦) .

تورو ، هنري دافيد

١٨١٧ ـ ١٨٦٢

فيلسوف راديكالي امريكي . ولد في كونكورد، في ولاية ماساشوستس وكان من استعلائيي نيوانغلند ووثيق الصلة بامرسون . وقد دمج تورو ، وهو انتقائي ، في كتاباته ، بين الثقافة الكلاسيكية الاغريقية

واللاتينية والشرقية والامرنديانية،كما دمج ، فيها ، كخبير ومن اصحاب النزعة الطبيعية ، ملاحظاته حول المنطقة . ولم يكن تورو مفكرا منهجيا ، وكتاباته غالبا ما تعكس اصولها : مقالات صحفية او محاضرات . وقد عبر ، وهو نصير الفردية الراديكالية ، عن فكره بصورة متنوعة : فهو ، كرومنطيقي ، يذكر العفوية والتفرد في الظواهر الطبيعية ، ويتصدى ، في السياسة ، لمسألة الطاعة للحاكم والوعي الشخصي والرخاء المادي .

وقد دفعته فرديته والعلوم الى اتجاهين . الاول لا سياسي . ففي « والدن » (١٨٥٤) المكتوب بعد سنتي عزلته في والدن بوند ، يتحدث تورو عن غوصه في الطبيعة والخلق الادبي . انه اعلان استقلال شخصي حيال قواعد مجتمع غير مستنير ومؤسساته . والفردية هي الاكتفاء الذاتي ، الطمأنينة والانفصال .

ولكن تورو يلتزم سياسيا ، ايضا ، مبشرا بمقاومة السلطة لان الفعل الشخصي ، كما يقول ، يجب ان يتفق مع المبادىء التي يدافع عنها . ويقدر تورو ، في كتابه (العصيا نالمدني) (١٨٤٩) ، انه يجب معارضة الرق الذي لا يمكن للمرء ان لا يكون شريكا فيه (راجع العصيان المدني) . وهو يقول : « ان الالتزام الوحيد الذي يقع على عاتقي هو ان افعل ، في كل لحظة ، ما ارى انه صحيح » ، مستندا ، في ذلك ، الى الضمير ومبدا القبول . ويتحدث تورو كرجل وكمواطن ديمقراطي . وهذا البحث ، مثل كتاباته الاصلاحية الاخرى ، يسهم في ادبيات اصل القهر وحدوده . وهو يثير تساؤلات اوسع حول طبيعة المجتمعات التي نعيش فيها وحول معنى الانتماء الى جماعة ، وهو يسهم في التساؤل حول معرفة الى اي حد يمكن لديمقراطية ما ان تتسامح بالانطواء في الحياة الخاصة والاستنكاف الضميري .

ويتصالح الموقفان ، الانسحاب المطمئن والالتزام السياسي ، في رؤية تورو السياسية . فهو لا يرى الانفصال مثلا اعلى بقدر ما يراه صورة ناجعة للنقد الاجتماعي . والكمال الشخصي هو وسيلة لتصرف

المرء « بكل نفوذه » ليتجاوز الاقتراع والعمل السياسي الجماعي وليقترح اصلاحات . وهو لا يتصور الديمقراطية الليبرالية كمجتمع حقوقي أو تجاري ، بل كحلبة تسمح للافراد البطوليين بتأكيد ذواتهم .

توكر ، بنجامان

(١٨٥٤ ـ ١٩٣٩)

فوضوي امريكي ، ناشر وصحفي . وقد اصبح توكر المنظر الرئيسي للفوضوية الفردية في عصره .

توكفيل ، اليكسيس دو

(١٨٠٥ ـ ١٨٥٩)

مؤلف سياسي وعالم اجتماع ومؤرخ فرنسي . ولد في أسرة ارستقراطية ملكية . وكان ابوه الذي أفلت ، في اللحظة الاخيرة ، من المقصلة محافظا في عهد الملكية . ودخل اليكسيس نفسه سلك القضاء عام ١٨٢٠ . وقد غاصت به ثورة تموز عام ١٨٣٩ في مازق بين عواطفه الملكية والعقل الذي يدفعه الى رفض عودة أسرة البوربون . فقرر ، اذ ذاك ، السفر الى الولايات المتحدة بصحبة صديق له ، غوستاف دوبومون . وكان الهدف الرسمي لهذه الرحلة التي بدأت عام ١٨٣١ لتنتهي عام ١٨٣٢ هو دراسة النظام الجزائي الامريكي . ونشرالصديقان كتاب « حول النظام الجزائي في الولايات المتحدة وتطبيقه في فرنسا » عام ١٨٣٣ . الا انه كان للاثنين مشاريع أوسع تجسدت ، فيما يتعلق ببومون ، في قصة بعنوان « ماري » . اما توكفيل ، فقد نشر اول جزء من « الديمقراطية في أمريكا » عام ١٨٣٥ ونشر الثاني عام ١٨٤٠ ، وهو ما أعطاه شهرة دولية . وقد ترجمت مؤلفاته ونشرت في الولايات المتحدة وانكلترا والمانيا . وانتخب عضوا في الاكاديمية الفرنسية عام ١٨٤١ .

واستقال توكفيل من منصبه وانتخب نائبا عن المانش عام ١٨٣٩ ، في دائرة فالـون في النورماندي . وبقي في مجلس النواب حتـى ثورة ١٨٤٨ . ولم يكن لتوكفيل دور سياسي هام في تلك الفترة لانه لم يكن خطيبا كبيرا ، جزئيا ، وكذلك ، جزئيا ايضا ، لانه ظل بعيدا الى حد ما عن غيزو كما عن المعارضة ، وهو ما عده شكلا من الاستقلال ، في حين وصفه آخرون بالابهام السياسي . وانتخب ، بعد ثورة شـباط ١٨٤٨ ، عضوا في الجمعية التاسيسية وساهم في صياغة الدستور . وانتخب عام ١٨٤٩ ، في الجمعية التشريعية التي غـدا نائبا لرئيسـها واصبح وزيرا للخارجية بين حزيران وتشرين الاول ١٨٩٤ . وانتهت حياته السياسية مع انقلاب لويس نابليون (٢ كانون الاول ١٨٥١)الذي عارضه بعنف . وكرس بقيـة حياته لدراسـة التيارات الاجتماعيـة والايديولوجية الكامنة وراء تاريخ الثورة والامبرطورية . وفي عام ١٨٥٦ نشر كتابه « العهد القديم والامبراطورية » .

ان افكار توكفيل مطبوعة باستمرار واقعي ، وتربط بين افكـاره وسلوكه السياسي صلات وثيقة على الرغم من الفروق الظاهـرة بـين مؤلفيه الاساسيين وعلى الرغم من تقلبات حياته السياسية . ويتساءل توكفيل ، من خلال دراسـة تاريخ امريكا وفرنسـا،حول ظهور الديمقراطية ونتائجها . وكان لهذه الدراسة ، بالنسبة اليه ، هدف هام . فقد كان يجب أن تبين ما ينبغي فعله للمحافظة على الحرية التي كان يقدرانها مهددة بالديمقراطية .

ما الذي يسـميه ديمقراطية ؟ ما الاخطار التي تحملها الى العالـم الحديث ؟ ما هي الافعال اللازمة للوقوف في وجه هذه الافكار ؟

ان توكفيل يستعمل الديمقراطية بمعنيين مختلفين . فالديمقراطية، في معنى أول ، هي نظام تمثيلي قائم على اقتراع واسع ولكنها ، بمعنى آخر اكثر دلالة ، مجتمع تعد المساواة ، فيـه ، القيمة الاجتماعيـة الاساسية . وهذه المقاربة الاخيرة هي التي يتساءل ، ضمنها ، عن النتائج ، عن التصرفات الاجتماعية للمساواة التي تميز الديمقراطيات .

وهو يجمع جملة نتائج المساواة في مصطلح الفردية ، وهو مصطلح يعطيه معنى هجائيا على عكس معظم المفكرين الليبراليين . ويركز على سمتين للمنتجات الديمقراطية هما الايمان بالعقل الفردي كأساس للآراء والمعتقدات ، والاستقطاب حول المصالح أو الغايات الشخصية .

ويرى توكفيل أن التمرد ضد السلطة الثقافية وتأكيد أولويات قدرات العقل الفردي هما عنصران أساسيان للموقف الطبيعي في الديمقراطية . ويعبر عن ذلك ، على المستوى الفلسفي ، بالثورة الديكارتية . وتقع الطباع الامريكية على مستوى المواقف الاجتماعية في المنظور نفسه . وتوكفيل يدرك ، في أمريكا الديمقراطية ، صفة عامة لم تبرز حتى ذلك الحين . فكل أمريكي يقدر أن له الحق في أن يضع موضع المساءلة الافكار مهما كانت ، حتى لو كانت مكرسة بالتقليد، ويؤمن على هذا النحو ، بقدرة كل فرد على وضع هذه الافكار موضع مساءلة . فالديمقراطية تؤمن ، فعلا ، بالمساواة الثقافية ، وهو مايولد تصورا عاليا لقيمة الفرد وكرامته . وهذا الموقف يولد صورة فكرية خاصة تمنح امتيازا للتجريدات والافكار العامة البسيطة التي تطلب القليل من المعارف والحكم وتكون ، اذن ، قابلة للفهم من قبل الجميع.

وتؤدي الفردية الديمقراطية ، ايضا ، الى انانية خفية ، الى اتجاه منتشر جدا الى الاعراض عن الشؤون العامة وعدم انشغال المرء ، في نهاية المطاف ، بغير الرخاء المادي لاسرته . وهذه الانانية تعبر عن نفسها في الاعلاء من شان الطموح الشخصي والمنافسة . والخصومات تحتد في مجتمع يكون ، فيه ، الصراع من اجل السلطة وتملك الخيرات مفتوحا (أو يجب أن يكون كذلك) وحيث لا يمكن نسبة الفشل الى عوائق الولادة . وقد نجم عن ذلك ، على المستوى الايديولوجي ، الرفع من شان التساوي في الفرص ، ومع ذلك ، فان الآخر يحسد على نجاحه الذي يثبت ، على ما يبدو ، تنوع القابليات . وتتجلى الانانية ، ايضا ، في مادية ضيقة . فهذا الشغف الذي يكشف عنه توكفيل ، شغفالطبقة

الوسطى بالامن المادي طبيعي في مجتمع يندر ، فيه ، وجود من يكونون على درجة من الفقر كافية من اجل التخلي عن الامل في النجاح المادي ولا يكون الاغنياء ، فيه ، على درجة من الغنى تكفيهم لنسيان تهديد الفقر . والمادية والكآبة مرتبطتان برباط لا ينفصم . ولا يمكن للمرء ، قط ، أن يكتفي بما يملك لان رغبات جديدة تظهر باستمرار .

ماهي المتضمنات السياسية لهذه المواقف الفردية ؟ ان توكفيل يرى ان هذه المواقف الفردية قد تشكل تهديدا للفردية الشخصية بقدر ما تشجع الخضوع للراي العام وتمركز الدولة وتوطدها .

وتلح الايديولوجية الديمقراطية على الاستقلال الثقافي للفرد . الا ان كل مجتمع يحتاج الى سلطة ثقافية ، مصدر وحدة ، والديمقراطية تجد هذه الوحدة في الراي العام ، في « طغيان الاغلبية » . وينجم التطابق مع اكثر المواقف والآراء انتشارا وتسليما بها عن العقوبات والمكافآت المفروضة . وعندما يسأل توكفيل لماذا لا يوجد ، عمليا ، ملحدون في امريكا ، فانهم يجيبونه بأن الملحد الصريح لن يجد ، دون شك ، عملا او زبائن . ولكن توكفيل يرى أن الاجابة عن هذا السؤال ترد الى جذور سيكولوجية أعمق . فكل فرد يحس نفسه ، عندما يجابه بآراء أغلبية المتساوين معه ، انه عاجز على المستوى الثقافي . فيجب ان تكون الاغلبية على حق على اعتبار أن كل شخص يعد واحدا ، وان احدا لا يستطيع أن يدعي انه يمتلك الحقيقة وحده . فالتطابقات الثقافية مستبطنة ، اذن ، والفرد يصل الى الايمان بانه على خطأ اذا كان له رأي مباين مهما يكن الاستعمال السياسي لهذا الراي . وهذا الموقف التطابقي يحد من الاستقلال الفردي .

وتهدد المواقف الفردية الحرية بصورة اكثر مباشرة لانها تهدد بأن تؤدي الى دعم سلطة الدولة . فهجمات المدافعين عن الديمقراطية ضد الامتيازات والحريات الاقطاعية للافراد والجماعات والنقابات جرت من خلال سلطة لدولة وولدت زوال مراكز السلطة المستقلة عن الحكومة

المركزية . والرغبة العامة في المساواة ووحدة المعاملة تقود الى المركزة، الى « غريزة ديمقراطية » . وتوكفيل يرى أن انانية المجتمع تنمي هـذه السيرورة . فيمـا أن الناس لا يهتمون الا بالارباح ولانهـم يرفضون المسؤوليات الاجتماعية عن بلادة ، فانهم يجازفون بترك اللعبةالسياسية للسياسيين مهمـا كان الثمن ما داموا يضمنون النظام والاستقرار . وتفتيت المجتمع نتيجة للمواقف الفردية يهدد ، بشكل خاص ، بتوليد وضع تكون ، فيه ، الدولة ، المنظم الوحيد للمجتمع والمبادر الوحيد في العمل الجماعي .

وقد تكون النتيجة المحتملة لهذهالآليات نوعا جديدا منالاستبدادية. وهو جديد لان الامر لن يدور حول طغيان ولا حول قمع ، بل حـول تسلل متعاظم من جانب الدولـة مقبول من الافراد الاكثر خوفا حيال الرأي العام من ان يعارضوه والاكثر انشغالا بهمومهم الخاصة من أن ينشغلوا بالشؤون العامة والاكثر وعيا لقيمة النظام الاقتصادية من أن يغامروا بالفوضى . ان مثل هذا النظام لن يضعف الحرية ، فقط ، بل ارادة الحرية أيضا .

الا انه اذا كانت هذه الاخطار السياسية للديمقراطية الاجتماعية تشكل اخطارا رئيسية ، فان تجنبها ممكن ايضا . وقد وصف توكفيل كمفكر كان يسعى الى التهرب من المستقبل ، وكان يفكر ، بالتأكيد ، في أن الاتجاه نحو المساواة الاجتماعية سيستمر ، حتما ، في أوروبا . ولكنه كان معارضا قويا للنظريات الحتمية في التاريخ ، ولم يكن هدفه القاء الضوء عـلى الضغوط التي يولدها الوضـع الجديد على الحياة السياسية فقط بل كان هدفه ، ايضا ، تحديد طبيعة السياساتالمختلفة التي كان يمكن ان تتخذ من اجل مواجهتها . واذا كان انبثاق صورة جديدة من الاستبدايقد محتملا ، فانه ليس محتوما ، ويمكن ، ضمن بعض الشروط ، الامل في ان يستطيع نظام جديد للحرية الديمقراطية ان ينمـو .

وقد كانت كل مقترحات توكفيل المؤسساتية مكرسة لترجيح تحقق هذا الاحتمال الاخير . وكانت هذه التوصيات تقوم ، جزئيا ، على وجهة النظر الليبرالية التقليدية حول توزيع السلطات ولكنها كانت موجهة ، ايضا ، نحو دعم ارادة الحرية . وهذا الوعي للدور الممكن للبنى المؤسساتية في التكوين المدني هو ما يميز وضع تمييز توكفيل عن المفكرين الليبراليين الذين سبقوه .

ويضع توكفيل ، في المرتبة الاولى من الادوية الممكنة للديمقراطية الاجتماعية ، الديمقراطية السياسية . فقد كانت الديمقراطية التمثيلية تبدو له متضمنة لضروب ضعف عديدة على مستوى السلطة المركزية : فهي ترجح عدم الاستقرار السياسي وضعف الادارة السياسية وتهدد بدعم قوة الراي العام . الا انه يجب ان نأخذ في الحسبان قيمتها من وجهة نظر تربوية : فهي تدخل الافراد في الحياة السياسية وتستثير مناقشات حول موضوعات ذات أهمية جماعية وتربيهم على تصرفات مشاركة توازن الاتجاهات الى الخمول السياسي . وعلى الرغم من ان الديمقراطية قد تكون شرطا لازما للحرية الديمقراطية الا انها ليست ، بالتأكيد ، شرطا كافيا . وكان توكفيل أكثر قوة في دفاعه عن حل مركزية السلطة الحكومية والادارية . وكلن يرى كثيرا من المزايا لمثل هذا النظام بالنسبة للادارة المركزية في فرنسا ، ولكنه كان يركز ، فوق ذلك ، على كون لامركزية السلطة تسمح بمساهمة متزايدة في الحياة السياسية .

والآمال نفسها كانت تدعم دفاعه عن السلطات الترابطية الوسيطة وعن حرية الترابط . فقد كان تبعثر السلطات الذي يميز المجتمع الارستقراطي يحتاج الى بديل يمكن ايجاده في نظام روابط حرة . وهذه الروابط تستطيع موازنة سلطة الدولة وبلورة الآراء والمصالح التي تبقى ، دون ذلك ، بكماء والتعريف بها ، وتستطيع ان ترجح التضامن الاجتماعي وتحد ، بذلك ، من التبعية حيال مبادرات الدولة . وهي تستطيع ، بشكل خاص ، ضمان صورة تربوية مدنية يحملها الناس

الى منظمات تعاونية محطمة ، بذلك ، عزلتهم الاجتماعية وجاعلة اياهم اكثر رغبة في تحمل مسؤوليات اجتماعية أوسع . والاحزاب السياسية كانت ، في ذهن توكفيل ، اهم صور الترابط الطوعي ، وكانت الصحافة الحرة اهم شرط مسبق لنظام ترابط ناجع .

وكان توكفيل يسمي نفسه « جنسا جديدا من الليبراليين » . وكان هذا الوصف صحيحا . فلم يكن احترامه للحرية الفردية ، بالتأكيد ، جديدا ، ولكن قلقه من التهديدات الجديدة لها والخيال السياسي الذي برهن عنه باقتراحه علاجات لهذه التهديدات يبرر هذا التأكيد .

تولستوي ، ليون

(١٨٢٨ — ١٩١٠)

كاتب ومؤلف سياسي روسي من اسرة ارستقراطية . وقد تابع تولستوي ، خلال فترة قصيرة ، دروس جامعة قازان ، وفي الخمسينات من القرن التاسع عشر ، اشترك في العمل العسكري في القوقاز والقرم . وهذا العقد نفسه هو الذي شهد نشر أولى أعماله (ذات صفة الترجمة الذاتية) .

وشهدت الستينات ، من القرن نفسه ، كتابه « الحرب والسلم » والسبعينات كتابه « آنا كارنينا » . وفي نهاية هذا العقد ، قادته ازمة داخلية الى اعادة جذرية لصياغة موقفه من الدين ، ومن عمله وتصوراته العامة . وأصبح منزله الريفي المتواضع في ياسنا يابوليانا (جنوب موسكو) مكانا يتوافد عليه تلاميذ عديدون . وقد اشتد ذلك بالتوترات العائلية وأدى به الى هجران بيت الاسرة في خريف عام ١٨٩٠ . وقد توفي بعد ذلك بعشرة ايام في محطة استا بوفو للخطوط الحديدية .

وبالطبع ، فان أكثر ما يعرف به تولستوي هو كونه مؤلفا لروايات « الحرب والسلم » (١٨٦٨ — ١٨٦٩) و « آنا كارنينا » (١٨٧٥ —

١٨٧٧) و « البعث » (١٨٩٩) وكذلك لعدد من القصص القصيرة والمسرحيات . ولكنه اصبح ، لاسيما في نهاية حياته ، في مثل هذه الشهرة من أجل أفكاره . وكتب بغزارة ، وذلك ليس في ميدان الآداب فقط . فنصف المجلدات التسعين من مؤلفاته الكاملة يتألف من « مذكراته » و « مراسلاته » . ومن الصعب ، ان لم يكن من المستحيل ، تمييز تولستوي الاديب عن تولستوي المؤرخ والمفكر السياسي والاخلاقي والمربي والمنظر في الفن والمصلح الاجتماعي أو مؤسس ديانة جديدة . ولم يكن من شأنه ، فضلا عن ذلك ، ان يتمنى هذا التمييز وهو الذي كان يرغب كثيرا في ان تتكامل مختلف فعاليته في اطار متماسك على المستوى الاخلاقي . وكانت الشعبية والارستقراطية تلتقيان فيه : فقد كان قليل التسامح حيال البورجوازيةو المثقفين .

ودور تولستوي في ميدان المساجلات الفكرية سابق جدا لتحوله الذي جرى حوالي عمر الخمسين ، حتى ولو كان هذا الدور قد تضخم بعد ذلك . وقد احتار قراء « الحرب والسلم » اذ رأوا هذه الرواية تستخدم لترويج نظرية في التاريخ تظهر ، صراحة ، في مواضع مختلفة من المؤلف ، وتؤلف الموضوع الرئيسي لخاتمة الرواية وللتمثيل على هذه النظرية . والمكان المعطى للمسائل الريفية في « آنا كارنينا » في مثل هذه لاهمية تقريبا . والنظرية التاريخية لتولستوي تسعى الى تقويم دور الارادة الحرة لمن يفترض فيهم انهم « عظماء » ومداها . وبالمقابل ، يوجد داخل الطبقة الفلاحية فهم عفوي للطريقة التي تجري بها ، الامور واقعيا وللصورة التي يجب ان تعاش عليها الحياة .

ويرى تولستوي ان الفساد يختفي ، في كل مكان ، في حياة المدينة المطبوعة بالملل والتربية . ومن نظن انهم خبراء هم ، في كل مكان ، مشعوذون ، والعدالة قناع يخفي الاحتيال والعنف ، والدولة جهاز قمع وحشي في خدمة مصالح الاغنياء . وهو سيندد ، اخيرا ، بهذه الشرور بشدة لا يبلغها سوى قليل من الماركسيين . الا انه لا العنف السياسي البناء ولا العنف الثوري يستطيعان ، في رأيه ، توليد وضع

افضل . فهذا الاخير لا يمكن أن ينجم الا عن ولادة فردية جديدة قائمة على الخبرة الدينية والحساسية والفضائل البسيطة للعمل الشريف .

وعلى الرغم من ان تولستوي أعلن انه ليس من التولستويين (بالطريقة نفسها التي تباعد ، بها ، ماركس عن الماركسيين) ، فانه نشر ، بقوة ، صيغته الخاصة للمسيحية المجردة الى درجة أصبحت ، معها ، دينا جديدا . وهو يستخلص من الاناجيل ، مستبعدا كل مظهر صوفي وطقوسي وظلامي وتسلسلي لتعليم الكنيسة ، ما يقدر انه القسم المركزي منها على الصعيد الاخلاقي (لا تدن أن لم تكن تريد أن تدان) . وقد اظهر تعاطفه مع طائفة دوخوبور وساعدها . ولم يكن نجاحه ضئيلا . فما زال يوجد ، حتى اليوم ، تولستويون على الرغم من أن الجماعات المؤسسة لتحقيق ما كان قد علمه لم تنجح في النمو . ومارس مذهبه في المقاومة غير العنيفة تأثيرا مباشرا على غاندي الشاب الذي تبادل ، معه ، المراسلة .

وليس تولستوي مفكرا سياسيا بالمعنى الشائع للكلمة . ومع ذلك ، فقد كان لكل أفكاره التاريخية والدينية والبديعية بعد سياسي او متضمنات اجتماعية سياسية . وكانت موهبته في هجماته ضد أكثر الشرور رواجا (الحروب ، الوطنية ، الدولة ، عقوبة الاعدام ، العلوم الحديثة ، الصحة ، الكسل ، استهلاك اللحم والكحول) أقل منها في قدرته على تحديد الوسائل ، بصورة واقعية ، لبلوغ نظام سياسي واجتماعي افضل او في تعريف خصائص مجتمع افضل . ومقاربته تشبه الفوضوية وغالبا ما عدت كذلك حتى ولو كان من شان تولستوي نفسه أن يرفض هذا الوصف . فتصوره لمجتمع افضل قائم على الطبقة الفلاحية فيه شيء من الابوية والنزعة البدائية . ورسائله الايجابية محرضة ولكنها غير دقيقة .. « لا ينبغي عليكم أن تفعلوا ما يطلبه منكم القيصر والاحزاب السياسية ، بل ما هو طبيعي بالنسبة لكم كبشر ، ما تقتضيه منكم تلك القدرة التي بعثت بكم الى العالم » (وماذا يجب أن نفعل ؟) (١٩٠٢) . وكان مثله الاعلى الاخاء : فقد كان الفيلسوف

الطوباوي ، ن. فيودوروف ، احد النادرين الذين مارسوا عليه تأثيرا هاما . وكان تأثير روسو اكثر نفوذا ايضا ، وقد حرضت فعاليتـه العقلية في وقت مبكر جدا ، خلال السنوات التي قضاها في مدرسته الريفية في ياسنايا بوليانا .

وغالبا ما تبدو مقالات تولستوي السياسية صلفة ، هدامة ، ساذجة أو غريبة تماما . وقلما يفتقر الى السلطة والوضوح في محاكمته ويبرهن عن نضاوة ادراك مدهشة . وكان يعطي قيمة كبيرة للتعبير عن الحجج التي تدعم مبادئه الاساسية بصورة بسيطة متجنبا ، بذلك ، اللجوء الى حجة سلطوية . وهذه الملاحظات تنطبق على « ما هو الفن ؟ » (١٨٩٨) اكثر منها على اي مؤلف آخر من مؤلفاته . ان هذا البحث يجمع معظم مراكز اهتمامه الايديولوجية الكبرى . فالقدرة الايصالية للفنون تعطيها أهمية كبرى في بناء الاخاء الانساني . الا اننا نجد ، في كل مكان ، فنا مزيفا (قائما على الاستغلال ، غير طبيعي ، غير صاف ، كاذبا ومدعيا) : ومؤلفاته الخاصة لا تفلت ، هي نفسها ، من ادانته لهـا .

الا انه ، كما يحصل دائما معه حتى في اكثر برهاته استفزازا أو تنبوءا ، يلجأ الى الحس السليم والخبرة المعاشة . وشخصيته الغريبة لا تبدو في مناخها الطبيعي لا بين الانتلجنسيا الروسية ولا في اطار القرن التاسع عشر الذي كان شعلته الثقافية بل انه من شأنه أن يندمج بصورة افضل في القسم الاخير من القرن الثامن عشر ، في زمن ديدرو وروسو وفولتير .

تومـا الاكويني ، (القديس)

(١٢٢٤ — ١٢٧٤)

لاهوتي وفيلسوف . ولد توما الاكويني في جوار نابولي ضمن أسرة نبيلة وقوية في جنوب ايطاليا . وقد التحق ، على الرغم من معارضة

أسرته ، بسلك الرهبان الدومينيكانيين الذي كان قد تأسس حديثا . وارسل الى باريس ليدرس مع البير لوغران الذي لحق به الى كولون . ولدى عودته الى باريس ، ثم الى بلاط روما البابوي ثم الى باريس من جديد ، اشترك في مساجلات عصره الفلسفية واللاهوتية . وقد أسهم في المعركة الحاسمة التي سمحت بادخال مؤلفات ارسطو في الدراسة الجامعية . وهو من أوائل من افادوا من ترجمة غيوم دو موربيك ، الى اللاتينية ، لكتاب « السياسة » الذي لم يكن متوفرا في الغرب منذ العصور القديمة .

وقد استوعب القديس توما الوضع السياسي في عصره استيعابا تاما على الرغم من ان مقاربته السياسة كانت نظرية اولا . وحلول التوفيق بين افكار العالم القديم العقلانية والحقائق المسيحية . ولكنه كتب ، ايضا ، ليبرر دور الدومينيكانيين في التسلسل الكنسي باسهامه في المناقشات بين الرهبنات الفرانسيسكانية والكهنوت الزمني داخل جامعة باريس . فهذا الاخير الغيور من الامتيازات التي منحها البابا للدومينيكانيين والفرنسيسكانيين في الجامعة حاول طرد الرهبنات الفرانسيسكانية من الهيئة الجامعية دون أن ينجح في ذلك .

ويشتهر توما الاكويني ، خاصة ، بكتاب « المجموعة اللاهوتية » ، تركيب فلسفي ولاهوتي أساسي . وقد كتب ، أيضا ، تعليقات حول « السياسة والأخلاق » لارسطو ، وكذلك الكتاب الاول من « مرآة الامراء » . وكان القديس توما قد علق ، وهو طالب ، على « حكم » بيير لومبار ، وهو الموجز اللاهوتي الرائج في قرنه وكتب « مجموعة ضد الوثنيين » ، كما الف كتاباً حول « حكومة اليهود » .

وافكار القديس توما السياسية مبعثرة في مؤلفاته . وهو يعرض وجهة نظره حسب القواعد السكولاستيكية المعمول بها في عصره بتقديمه القضية والطباق والنتيجة . وهو يتمنى صياغة نظام كامل للعقيدة والأخلاق والعقل والممارسة الكاثوليكية بموجب جناسية منهجية

القرون الوسطى . وهو لا يستند ، فقط ، الى العرف وسلطة الكتاب المقدس وتعاليم آباء الكنيسة -كالقديس اوغسطين وجيروم ويوحنا الذهبي الفم ، بل الى الحقوق الرومانية والحقوق الكنسية . ويعيد القديس توما التعبير عن فلسفة القديس اوغسطين التاريخية والسياسية التي كانت افكارها سائدة في عصره ، منتهياً الى أن للدولة قيمة ايجابية ، وليس ذلك ، فقط ، لأنها تضمن السلام ، بل لأنها التعبير عن العناية والارادة الالهيتين حيال الانسانية . وهو يجعل من نفسه مدافعاً عن مجتمع مطبوع بالمثل الأعلى المسيحي لأن الدولة ليست مجرد نتيجة للخطيئة الأصلية . والانسان يحقق ذاته بجعله من نفسه مواطناً صالحاً وبكونه مسيحياً جيداً يسعى الى الخلاص . ويوفق القديس توما بين الارسطوطالية الوثنية والمسيحية . وهو يقول أن النعمة لا تدمر الطبيعة بل تحسنها .

والسياسة تتضمن ، في رأي القديس توما ، مسؤولية اخلاقية . فيجب أن يقود عقل الانسان ارادته في كل افعاله الاجتماعية . ويفرض الحذر السياسي اختيار الوسائل المناسبة لبلوغ هدف أخلاقي هو الخير المشترك للجماعة أو للدولة . وقد أعطى الله البشر القدرة على معرفة الخير والسعي وراءه حتى لو كانوا عرضة للخطأ . فالعقل لم يفسد بالخطيئة الاصلية . اما ارادة الانسان ، فقد ضعفت من جرائها . فالانسان يستطيع معرفة الخير بنفسه ، ولكنه يعلم ، ايضا ، انه يحتاج الى مساعدة متجاوزة للطبيعة من اجل خلاصه . ويستطيع الانسان ، في ميدان العقل ، اي ميدان السياسة ، ان يفعل الخير . والقيم والحقائق البشرية لا تطمس بالكشف عن حقائق من مستوى أعلى . والمحاكمة الطبيعية ترتفع اذ تنخرط في بناء حضارة شبه كاملة من خلال الاعتراف بحلقة طبيعية من القيم العقلانية والاخلاقية القابلة للتطبيق على جميع الناس ، المسيحيين منهم والوثنيين . وقانون الطبيعة هو تلك العدالة القائمة على العقل .

خاضعة ، في نهاية المطاف ، للروحي . وهو يحدد موقع المصلحة العامة للمؤمنين وسعادتهم الروحية لدى الكنيسة التي يجب أن تلعب دوراً تربوياً وان تشجع الحياة الفاضلة . فيجب ، اذن ، ان يتفق المرجعان التشريعيان اللذان هما الكنيسة والدولة بصورة متناغمة في مجتمع مسيحي . ويجب ان يجري تصور السعادة الارضية بحيث تسمح للمرء بأن يكون سعيداً في السماء .

ويلاحظ القديس ان تملك الاشياء المادية طبيعي ويسلم ، بالتالي ، بالملكية الخاصة . وتقسيم الجماعة الى حلقات تكون الملكية ، فيها ، خاصة مفيد لأنه يشجع السلام والتجارة وينجم عن اتفاق البشر الذي يعبر عن نفسه في الحق الوضعي . ولكن الفائض ، بعد تلبية الحاجات والحصول على ربح متواضع ، يجب أن يكرس حسب الحق الطبيعي ، للفقراء وان يستعمل للرخاء الجماعي . ويدع القديس توما للأفراد امر مساعدة الفقراء حسب ثرواتهم وهو يسلم بكون شخص جائع اكثر مما ينبغي يستطيع ، عند الضرورة ، أخذ ما يخص ، قانوناً ، شخصاً آخر دون أن يعد سارقاً . فالملكية الخاصة محدودة بالضرورة الطبيعية الاولى وبالاخلاقية . وهو يدين السعي المغالي وراء الربح مع قبوله للتجارة ولربح معتدل من اجل الانفاق على بيت ومساعدة الفقراء والاسهام في رخاء الجماعة . وهو لا يبيح الربا لأن المال يجب ان يسهل المبادلات فقط ، ونفعه مرتبط بالاستهلاك او بالنفقات .

وقد كان توما الاكويني لاهوتياً محترماً بين عقول بارزة اخرى في العصر السكولاستيكي وقد جعلت الكنيسة منه قديساً في القرن الرابع عشر . وغدا ، في القرن العشرين ، رمز التقليدية الكاثوليكية . وقد اسهمت نظريته في الدولة في تحويل الفكر السياسي الاوروبي : فالقادة العلمانيون يتصرفون حسب العقل وبصورة مستقلة . وليس الامر ، فقط ، ان البشر في حاجة الى الدولة ، بل ان الدول تخدم البشر ايضاً بمساعدتهم على اجتياز المرحلة الطبيعية والاخلاقية الاولى على درب السعادة الابدية .

التومائيــة

مصطلح عام يدل على النظريات الاجتماعية والأخلاقية المستوحاة من كتابات القديس توما الاكويني في القــرن الثالث عشر ، ولا سيما من « المجموعة اللاهوتية » و « مرآة الامراء » وتعليقاته على « الاخلاق الى نيكوماكوس » و « السياسة » لأرسطو .

واهــم ممثل لهــذا التقليد ، منذ نهاية القرن التاسع عشر ، هي التومائية السياسية الجديدة التي تزعم متابعة « فلسفة متدفقــة » امينة لروح فلسفة القديس توما الاكويني .

وقد نمت التومائية الجديدة في فكر الكنيسة الكاثوليكية كمحاولة للرد علــى المسائل السياسية والاجتماعيــة المولودة من المجتمعــات الصناعية .

وعلى الرغم من ان أتباعها يأتون من جميع الآفاق السياسية ، فإننا نرى تأثيرها ، بشكل خاص ، في التصريحات الرسمية للبابا والادارة البابوية . وقد تراجع هذا التأثير بوضوح منذ الفاتيكان الثاني (١٩٦٢ ـ ١٩٦٥) الذي اتخذ موقفاً مبهماً من التومائية .

المحتويات النظرية :

يتخذ الفكــر السياسي التومائي الجديد الطبيعة البشرية اساساً لمذهبه في الدولة والأخلاق الاجتماعية . والايمان بأن الانســان قد خلق على صورة الله أساسي : فيجب اذن ، أن يعيش الانسان في مجتمع منظم بغرض الوصول الى الكمال الأخلاقي والعقلي . وبلوغ مثل هذا الكمال يعني الحياة الطيبة ، وما يتوق اليه كل انسان . ان ما لدينا هنا هــو صياغة مسيحية لمذهب ارسطو الذي يقول ان البشر لا يفعلون شيئاً ، في كل افعالهم ، سوى السعي وراء السعادة . ان المحافظة على بقاء الفرد والمحافظة على النوع والحياة المطابقة للعقل هي الميول الطبيعية

الاساسية في نظر توما الاكويني ومعظم تلاميذه . والميل الثالث يقتضي الرغبة في معرفة الحقيقة والعيش في مجتمع من أجل تحقيق الخير المشترك والشخصي معاً . وهذا ما يؤلف جوهر الحق الطبيعي كما يتصوره التقليد . اما الحق المدني الذي لا ينجم مباشرة عن الحق الطبيعي ، فإنه يفقد طابعه الالزامي اذا خرق مبادىء هذا الأخير التي يجب عليه ، على العكس من ذلك ، أن يطبقها بطريقة خاصة بكل مجتمع .

وهكذا ، فإن التومائية السياسية الحديثة ترى أن الحق المدني والدولة مكلفان بالسماح بالعيش في مجتمع بضمانهما النظام الاجتماعي وبإعطائهما كل فرد حقه من أجل توطيد السلام وتسهيل السعي وراء الخير المشترك . والخير المشترك مسؤولية لكل فرد في المجتمع ، ولكنه، بشكل خاص ، مسؤولية المكلفين ، شرعياً ، بتمثيل المصالح السياسية والاخلاقية للآخرين : فالمجتمع بكامله او اية مؤسسة تمثله ، قانونياً ، يستطيعان ان يصنعا القوانين .

ولا يختص الخير المشترك بالله وحده ، بل هو يتصل ، ايضاً ، ببعض وجوه ثقافة ذلك المجتمع والشروط المادية والاقتصادية اللازمة للسماح لأعضاء المجتمع بالسعي وراء الحياة الطيبة باقصى ما تسمح به قدرات كل فرد . ومن هنا ، فإن المؤسسات الاجتماعية والحكومية ، وكذلك الفعاليات السياسية القومية او الدولية ، ليست سوى وسائل غاية هي الانسان وكماله الأسمى ، « المبدأ الشخصي » الذي يصون ، اذ يضم الى « مبدأ التضامن » و « مبدأ التكامل » ، الكرامة والمساواة والحرية .

ان الحياة الطيبة تتوقف ، حسب « مبدأ التضامن » ، على الالتزام المتبادل للفرد والمجتمع . فيجب أن لا تقتصر الملكية الخاصة ــ والملكية الانتاجية على وجه الخصوص ــ على افادة الفرد الذي يملك فقط ، بل يجب أن تخدم ، ايضاً الخير المشترك . وهذا المبدأ لا يهدد ، حقاً ،

المنشأ الاجتماعي للملكية الخاصة ، ولكن التومائية الحديثة تجعل تدخل الدولة في توزيعها واستعمالها محتوماً واقعاً . وفضلا عن ذلك ، فإنه يجب أن يستطيع كل فرد وكل قطاع في المجتمع ، بموجب مبدأ التكامل، انجاز مهمة خاصة . فعلى كل فرد أن يؤدي المهمة التي يقدر عليها ، ولا ينبغي أن يحل شخص محل غيره . فبعض التومائيين المحدثين يؤيدون ، اذن ، على مستوى الدولة ، صورة من صور الفيدرالية . وكلهم يلحون على أن المجتمع لا يستطيع حرمان فرد من امكانية تحقيق قدراته وعلى أن عليه ، على العكس من ذلك ، اعطاءه امكانية تنميتها . فيجب على الدولة مساعدة من يتساعدون بحماية حقوق أصغر مركبات المجتمع ، ولا سيما الاسرة ، من أجل السماح بتقرير المصير .

التاريخ :

انتصر الفكر التومائي السياسي الحديث في الكنيسة الرسمية ، لا سيما في رسالة « الاب الأزلي » للبابا ليون الثالث عشر (١٨٧٩) التي أدانت الحداثة . وكان القانون الكنسي ، في برهة ما ، محراب التومائية الحديثة . واستخدم مذهب القديس توما الأكويني ، تكراراً ، في الرسائل البابوية حول المسائل الاجتماعية أو في رسائل اخرى للبابا (مثل « الشيء الجديد » عام ١٨٩١ ، و « السنة الرابعة » عام ١٩٣١ وفي خطاب بيوس الثاني عشر المذاع بمناسبة الذكرى الخمسين لرسالة « الشيء الجديد » ١٩٤١ و « الجنس البشري » عام ١٩٥٠) . وكانت التومائية الحديثة ، أيضاً ، أساس التعليم اللاهوتي الكاثوليكي في الجامعات والأديرة . وقد هبط موقع التومائية الحديثة النافذة جداً هبوطاً كبيراً بعد مراجعة التربية اللاهوتية من جانب المجمع المسكوني ، الفاتيكان الثاني .

وقد حاول توماس ماير (١٨٢١ ــ ١٩١٣) وفيكتور كاترين (١٨٤٥ ــ ١٩١٣) بناء نظرية سياسية تومائية حديثة منهجية . وانتشرت أفكارهما فيما بعد ، لا سيما في البلدان الناطقة بالالمانية ،

ولكن ذلك لم يكن نتيجة عمل حول الدراسات القروسطية بقدر ما كان ارتكاساً على تطورات السوسيولوجيا والحقوق والاقتصاد ، وكذلك ارتكاساً على الظروف السياسية في برهة الحرب العالمية الثانية . واضاف كتاب ، مثل ابيهار دفيلتي (١٩٠٢ - ١٩٦٥) ويوهانس ميسز (١٨٩١ - ١٩٨٤) وأوزفالد فون نيل برونغ (١٨٩٠ - ١٩٣١) ، عناصر جديدة قربتها من الاشتراكية المسيحية في بعض الميادين . وقد كان لتومائية جاك ماريتان (١٨٨٢ - ١٩٧٣) المفتوحة والأصيلة نفوذ واسع في فرنسا وانكلترا وامريكا . وقد اقام ماريتان نظريته حول « الصورة الجديدة للحضارة » و « المسيحية الجديدة » على « الانسانية الكاملة والمتركزة على اللاهوت » . وكان ماريتان يتمنى مجتمعاً « اجتماعياً » جديداً يعقب الرأسمالية البورجوازية ، وهذا المجتمع سيؤدي الى اكتفاء شبيه بذاك الذي يتمتع به من يتحدون بالله في « الرؤية الطوباوية » . وسوف يضمن مثل هذا المجتمع التعددي والديمقراطي الحرية الشخصية وحق العمل لكل البشر ، المسيحيين منهم وغير المسيحيين ، في جماعة أخوية .

وبعد الحرب العالمية الثانية ، اقترحت المجموعات التومائية المحدثة مذهب « الطريق الثالثة » التي لا تكون ماركسية حديثة ولا اشتراكية جديدة ، بل تكون تعددية وديمقراطية ومتكونة حول فكرة الحق الطبيعي . وهذا الاتجاه ، اتجاه مدرسة فريبورغ التومائية الحديثة الذي يمثله ارثر فريدولين اوتز (المولود عام ١٩٠٨) ، بين آخرين غيره ، أقرب من تومائية ماريتان الى التومائية التقليدية . وبعض المبادىء التومائية الحديثة ما زالت باقية أيضاً ، على الرغم من زوال معظم الاستنادات الصريحة الى القديس توما الاكويني ، في الرسائل البابوية الاجتماعية : « المعلم » ١٩٦١ و « على الارض السلام » ١٩٦٣ ، ليوحنا الثالث والعشرين ، و « نمو الأمم » عام ١٩٦٧ لبولس السادس و « ممارسة العمل » ١٩٨١ ليوحنا الثاني ، وكذلك في بعض ما صاغه مجمع الفاتيكان الثاني عام ١٩٦٥ .

وقد أثر الفكر التومائي السياسي الحديث ، كذلك ، في الأسس اللاهوتية للحركات الاجتماعية الكاثوليكية التي نمت في انكلترا واوروبا وامريكا في بداية القرن العشرين . ونفوذها لم يقتصر ، في انكلترا ، على « الحلقة الاجتماعية الكاثوليكية » المستوحاة من تشارلس بلاتر (١٨٧٥ - ١٩٢١) فقط ، بل برز ، ايضاً ، في اهداف « الرابطة التوزيعية » التي تاسست عام ١٩٢٦ .

وقد أظهرت شخصيات ارتبطت بالتوزيعية ، مثل ج. ك. شيسترتون (١٨٧٤ - ١٩٣٦) وفنسنت ماك ناب (١٨٦٨ - ١٩٤٣)، اتجاهات مميزة للتومائية الحديثة كرفضها للمجتمعات الصناعية بسبب انحطاط الأخلاق والممارسة فيها ، انطلاقاً من وجهة النظر القائلة أن السياسة يجب ان تقوم على الأخلاق .

ومع ذلك ، فإن التومائية السياسية الحديثة التي تستخلص هدف المجتمع ومبرر وجوده من رؤية للطبيعة بوصفها خلقاً راسخاً ، هذه التومائية تجد صعوبة في تجنب جوهرية تعامل التاريخ المذكور كمجرد تغير في الطبيعة الاجتماعية والعقلانية للانسان .

ووجهة النظر هذه ، وهي غير صريحة الى حد ما ، تعني أن التومائية السياسية مهددة بأن تصبح مجموعة تصريحات مفتوحة جداً يكون تطبيقها على حالات مشخصة اشكالياً .



حـرف الثـاء

نظريـــات الثـــورات

الثورات تغييرات سياسية اساسية غالبا ما تجري بصورةدراماتيكية ووفق سيرورة معقدة دائما. ولا تعود الحكومة المركزية ، لدى الثورة ، تستطيع فرض قانونها على قسم هام من الارض او السكان . وتتصارع عدة مجموعات ، بما فيها الحكومة القائمة ، للاستيلاء علـى السلطة المركزية . وهذا الصراع على السلطة يمكن ان يتحول الى حـرب اهلية وأن يؤدي الى انقلابات سريعة أو حروب عصابات مستمرة . وتحاول كل مجموعة انشاء بنى سياسية (واقتصادية غالبا) لتحل محل البنى السابقـة .

وهذه العناصر الثلاثة للثورة ـ انهيار الدولة ، الصراع على السلطة، قيام مؤسسات جديدة ـ لا تجري وفق مراحل مفصولة عن بعضها فصلا واضحا ولا بترتيب منطقي . انها تتبادل التاثير . فسقوط الدولة الناجم عن افلاس أو هزيمة عسكرية يولد ، أحيانا ، صراعات علـى السلطة بين المجموعات المختلفة التي تطالب بها ـ كما حدث لدى الثورات الانكليزية والفرنسية والروسية . وبالمقابل ، فان الصراع على السلطة وانشاء مؤسسات جديدة يؤديان ، أحيانا ، الى انهيار الدولة . وقـد يبدأ الذين يناضلون من أجل السلطة المركزية بتنظيم انصارهم واقامة مؤسسات جديدة ، على نطاق ضيق ، كأساس للنضال ضد السلطة المركزية والاطاحة بها . وقد اتبعت الثورتان الصينية والنيكاراغوية هذا المخطط . ومن اجل القيام بثورة ، يجب أن يتشابك انهيار الدولـة والنضال من أجل السلطة المركزية وانشاء مؤسسات جديدة تشابـك خيوط نسيج او تشابك الذرات في جزيئة : والتركيب المترابط لهـذه الاجزاء هو ما يجعل منها كلا .

وقد تظهر هذه الوجوه المختلفة ، ايضا ، مفصولة عن بعضها بعضا او في تركيبات غير كاملة : فالدولة تنهار احيانا ، كما في حركات الانفصال والثورات الفلاحية والفتن المدنية ، ولكن احدا لا يسعى الى اخذالسلطة. وفي حروب الخلافة (حرب الوردتين مثلا) ، تنهار الدولة ويقوم صراع ، ولكن ذلك يجري دون محاولة انشاء مؤسسات جديدة . ويوجد ، في الانقلابات والاصلاحات المدفوعة من الاعلى ، صراع على السلطة وانشاء مؤسسات جديدة دون أن تنهار الدولة . فما يميز الثورة عن اشكال العنف السياسي الاخرى هو ، على وجه الدقة ، التركيب والتفاعل بين هذه الوجوه الثلاثة .

وتحاول نظريات الثورة ان تفسر لماذا حدثت الثورات في هذا المكان او ذاك ، في هذا العصر أو ذاك . وهي تحاول شرح مختلف صور الصراع والتطورات التي تعقبها . وتعقيد الثورات يجعل هذه التفسيرات صعبة . وغالبا ما تختلف آراء المنظرين ، في فحصهم للثورات التي طبعت التاريخ بطابعها ، حول تواريخ بدايات الثورات ونهايتها ، بما في ذلك حول ما يتعلق بالاحداث التاريخية التي اصطلح على تسميتها بالثورات « الحقيقية » . ويختلف المنظرون ، كذلك ، حول أشد الوجوه حسما ، وبالتالي حول تلاحم الاسباب . ونتيجة لذلك ، فان معظم « نظريات الثورة » ، هي ، في الواقع ، نظريات جزئية تحاول تفسير انهيار الدولة أو سبب انبثاق المؤسسات الجديدة ، أو توضيح خصائص المجموعة المتصارعة على السلطة .

ان افلاطون يرى ان انماط الحكومات تتوالى وفق ترتيب ثابت . فالارستقراطية تؤدي الى الديمقراطية التي يعقبها الطغيان . وبالمقابل ، فان أرسطو يعتقد انه يستطيع ان يبين أن أسباب التغييرات عديدة وبالغة التعقيد. والحقيقة حول الثورات تقع بين هذين الموقفين : فأسباب الثورات عديدة ولا توجد ثورتان متشابهتان تماما . ومع ذلك ، يمكن ان نلاحظ انماطا متواترة من الاحداث وصلات سببية .

الا ان النقاش حول أسباب الثورات خمد خلال الفي سنة بعد ارسطو . فمنذ الرومان وحتى القرن الثامن عشر ، كان الشاغل هو معرفة متى حدثت الثورات ، وهل هي مبررة وليس بيان أسبابها. وتيت ـ ليف في كتابه عن تاريخ روما ، يعطي المساجلة طابعها لمدة الف عام بمعاملته تاسيس الجمهورية الرومانية بوصفها واقعة اخلاقية ، اذ ينتصر الرومان الفضلاء على طغيان الملوك التراقيين . والثورة ، بالنسبة لبوليب ، اعادة للامور الى نصابها . وهكذا ، فان الطغيان انحراف يجب تقويمه بثورة لاستعادة نظام عادل للمجتمع . اما في القرون الوسطى فان منظري السياسة ، مثل نيكولا دوكوز ، لا يبررون التمرد على الملوك ما لم يخرق هؤلاء واجباتهم كمفوضين لله على الارض .

ويؤكد لوك ، في القرن السابع عشر ، أن للملوك مسؤوليات حيال رعاياهم وليس حيال الله وحده . ويبرر التمرد اذا لم يقم الملوك بحماية حقوق رعاياهم . وعندما يسمي الانكليز الاطاحة بجاك الثاني عام ١٦٨٨ « ثورة مظفرة » أو عندما يسمي معمرو امريكا الشمالية حرب استقلالهم عن انكلترا « ثورة امريكية » ، فان الطرفين يستعملان المصطلح بمعنى بوليب : فالامر يدور حول استعادة نظام سياسي عادل خرقه طاغية . ويرى بورك ان الثورة الفرنسية لم تكن مبررة لان الملك لم يكن طاغية ، والطغيان ، وحده ، هو الذي يبرر قلب السلطة .

ويرى منظرون آخرون ان التمرد غير مبرر ابدا . فهوبز يؤكد أن الفوضى وحمام الدم اللذين طبعا الثورة بطابعهما أسوأ بكثير من اقسى انواع الطغيان . ويرى بودان وفيلمر ان سلطة الملك على رعاياه ، كسلطة الاب على ابنائه ، تأتي من الله وبالتالي ، فهي مطلقة وغير قابلة للاسقاط . ويقدر ماكيافيلي ، في مقاربة براغماتية ، ان الثورة خطر يتعرض له الملوك عندما يكونون ضعافا وطغاة في الوقت نفسه : وهو ينصح الملوك ، من اجل المحافظة على السلطة ، بتجنب هذا التركيب القاتل بين العيبين . وقد عدل معنى كلمة « الثورة » مع الثورة الفرنسية . فالثوريون لا يزعمون ازالة انحراف مؤقت واستعادة نظام قديم ، بل هم يسعون

الى الحط من مقام النظام القديم في جملته والى اقامة مؤسسات سياسية واجتماعية تفتتح عهدا جديدا . وهكذا اصبحت فكرة « الثورة » تدل، منذ عام ١٧٨٩ ، على اعادة تنظيم كاملة للمجتمع وليس على معارضة الطغيان قط .

وهذه المسألة ، مسألة انحطاط صور التنظيم القديمة واستبدالها ، تسود تفكير اثنين من اهم كتاب القرن التاسع عشر حول الثورة : ماركس وتوكفيل . ويحلل ماركس (مع شريكه انغلز) نمو اوروبا منذ القرون الوسطى بوصفه تقدما عبر انماط مختلفة من الانتاج : النمط الاقطاعي ثم الراسمالي ويعلن ، للمستقبل ، حلول الاشتراكية ، وهما يريان ان الانتقالات بين هذه الانماط الانتاجية جرت وسوف تجري بصورة عنيفة على اعتبار أن طبقة تسود الطبقات الاخرى في الاقطاعية والراسمالية . ويجب ان تقتلع هذه الطبقة بثورة من أجل ان يجري الانتقال الى نمط الانتاج التالي . وهكذا ، مثلا ، اقتلعت البورجوازية ، بفضل ثورة ١٧٨٩ ، الارستقراطية الاقطاعية وفتحت الطريق امام الراسمالية . ولكن صراعات اخرى ستظهر لان الحريات السياسية والمزايا الاقتصادية المكتسبة بعد الاطاحة بالارستقراطية لا تفيد سوى المهن الليبرالية ورجال الاعمال ــ البورجوازية ــ الذين يسيطرون على المجتمع الراسمالي الجديد . فالثورة الفرنسية هي ، في جوهرها ، ثورة بورجوازية . فثورة الطبقة الكادحة ضرورية ، اذن ، لنشر التكنولوجيا الصناعية الحديثة على الجميع . وهذه الثورة الاشتراكية للطبقة العاملة ستحدث عندما تكون الراسمالية قد نمت نموا كاملا وعندما تكون سيطرة الراسماليين على الطبقة العاملة قد بلغت درجة من القمع لن يوجد ، معها ، حل آخر سوى الثورة . وبعد توصل العمال الى السيطرة بأنفسهم ، على الانتاج ، ينظم العمل على اساس جماعي متساو و « تتماوت » الدولة التي كان هدفها الرئيسي ، في عهد الراسمالية ، المحافظة على مصالح البورجوازية . وقد ولد المبدآن الاساسيان لوجهة النظر هذه ــ وهما ان الثورة عامل ضروري للتغيير وان هذا التغيير يقود الى حرية أكبر ــ الفكرة القائلة ان الثورا تحاملة للتقدم ومفيدة .

وفي حين كان لماركس تكوين فيلسوف ، فان توكفيل كان موظفا . انه ، هو ايضا ، يعد الاتجاه التاريخي نحو المساواة محتوما ، ولكن النتائج مختلفة جدا لديه . وهو يعترف بأن الثورة الفرنسية دمرت سلطة الارستقراطية القديمة والقوانين والممارسات المرتبطة بالمجتمعات الاقطاعية . الا أن توكفيل يرى في هزيمة الاقطاعية انتصار' للدولة المركزية في حين يرى ماركس وانغلز ، فيها ، انتصار طبقة جديدة ، البورجوازية التي ستأتي ثورة اشتراكية ، فيما بعد ، لتقتلعها من مكانها بدورها . وفي تقدير توكفيل أن الثورة الفرنسية ، عندما دمرت الامتيازات الطبقية واعلنت تساوي كل الناس أمام القانون ، ازالت ، بذلك بالذات، كل العقبات أمام سلطة الدولة . فقبل الثورة كانت مجموعات متميزة وقوية موجودة الى جانب الدولة . أما بعد الثورة ، فالدولة موجودة ، وحدها ، وقد جمعت ، فيها ، كل السلطات . وقد أوحى ماركس بتقليد يعد الثورة تقدمية ومفيدة ، في حين يحذر توكفيل من هذا التصور ملاحظا ان الثورة غالبا ما توطد سلطة الدولة أكثر مما تضعفها .

وعند منعطف القرن ، انتقل مركز الاهتمام من التغيير المؤسسي في حد ذاته الى الميول السيكولوجية الكامنة وراء العنف والتغيير السياسي . ويدافع دوركهايم عن الفكرة التي تقول ان الافراد يزدادون عزلة بقدر ما يتزايد تعقيد المجتمع الحديث . وبما انهم محرومون من نقاط الاستناد التقليدية ، فانهم ينزعون الى تبني تصرفات عنيفة وغير متماسكة . وينسب لوبون العنف الثوري الى فقدان الجماهير الاتجاه ولا عقلانيتها . ويرى فرويد ، كذلك ، ان الجماهير الثورية تتصرف بصورة لاعقلانية وتتعلق بقائد او مرشد وتتبعه حيثما ذهب للتحرر من مشاعر العجز وعدم الاشباع لديها . أما بالنسبة لفيبر ، فان التاريخ تأرجح ، دائما ، بين تعقيل الدول لتوصياغتها بيروقراطيا والظهور الدوري لزعماء ذوي هالة . وهؤلاء الاخرون يقترحون رؤى جديدة للمجتمع ويجتذبون انصارا ويريدون اقامة مؤسسات جديدة . ففي مجرى التاريخ ، غالبا ما جرت الاطاحة بالملوك والاباطرة غير القادرين على مواجهة حرب أو تغيير اقتصادي من جانب قادة ذوي هالة كانوا يتيحون

نظاما جديدا . وعلى كل حال ، فان السلطات الحديثة تجمع عامة ، كما يلاحظ فيبر ، بين بيروقراطية ناجعة وتكنولوجيا علمية للاتصال والانتاج في صعود سريع . ويخشى فيبر ، كصدى لتشاؤم توكفيل ، ان يحمل العصر الحديث نمو دولة بيروقراطية شمولية تحبس الافراد في « القفص الحديدي » للنظام البيروقراطي .

وفي عام ١٩١٧ ، غيرت الاحداث،مرة اخرى ، سياق النقاش عندما خضعت روسيا لثورة اشتراكية . فكون روسيا ــ وهي بلد متخلف نسبيا حققت، فيه الراسمالية، القليل من التقدم ــ «كانت موضع ثورة اشتراكيةامر يعارض نظرية ماركس في التاريخ معارضة أساسية .وانكب المختصون ، اذن، من جديد ، على الثورات الكبرى ، الانكليزية والامريكية والفرنسية ، والروسية الان ، البحث فيها عن نماذج جديدة . وهكذا يقترح برنتون وادوارد زوبيتي « تاريخا طبيعيا للثورات » يبحث عن سلاسل الاحداث المتكررة بشيء من النجاح . وقد اكتشفوا ان امراء العهد القديم لم يكونوا محافظين متعنتين وعميانا ، بل كانوا ، بالاحرى ، مصلحين مصممين يعترفون باخطائهم ويسعون الى تعديل ممارستهم . ولسوء الحظ ، فان اصلاحاتهم كانت تستجر ، في معظم الاحيان ، مقتضيات أعلى وتخفض من سيطرة السلطة المركزية . وفضلا عن ذلك اكتشفوا ان التغييرات الرئيسية في ثورة ما لا تحدث عند سقوط النظام القديم . ومعارضة النظام القديم ، حيث يرى ماركس طبقة « جديدة » تسعى الى اجراء اصلاحات ، منقسمة الى معتدلين « وراديكاليين » ولا تحدث اعادة البنينة العنيفة للمجتمع الا عندما يترك المعتدلون غير القادرين على حل المسائل الموروثة من النظام القديم مكانهم للراديكاليين .

وقد كانت نظريات « التاريخ الطبيعي » للثورات ذات فائدة لتوضيح السيرورات المعقدة لسقوط الدولة والصراع على السلطة وانشاء مؤسسات . الا انه لم يكن لديها الا القليل الذي تقوله حول الاسباب

التي تحدث الثورات من أجلها . والعدد الكبير من الثورات التي اندلعت بعد الحرب العالمية الثانية دفع الباحثين الى الانكباب على أسباب الثورات .

وكصدى لدوركهايم ، كان الجواب هو أن التحديث يحمل بلبلة كبيرة واستياء كبيرا . ويرى ديفيس وبور وآخرون أن التحديث ؛بتنميته السريعة للتربية والاتصال ، يزيد الآمال في حياة افضل زيادة أسرع من التقدم المادي ويخلق ، بذلك ، الاحباط والعدوان . ويرى سميلسر وجونسون ان التنسيق بين المؤسسات الاجتماعية ــ السياسية والاقتصادية والتربوية والثقافية ــ لا الآمال الفردية فقط ، قد لحقتها البلبلة من جراء اتجاه بعض القطاعات الى تحديث ذاتها اسرع من القطاعات الاخرى . ويرى هنتنغتون ان التغييرات في التربية والثقافة تزيد رغبة الشعوب في المشاركة سياسيا وان الثورات تحدث عندما تعبر الجماهير المحرومة من كل وسيلة شرعية للتعبير السياسي ، كحق الاقتراع ، عن رغبتها في أن يستمع اليها تعبيرا عنيفا .

وقد كان لمثل هذه النظريات الكثير من الحظوة، ولكنه سرعان مالزم اجراء بعض تصحيحات عليها . ويلاحظ تيلي أن الافراد غير المنظمين والمحرومين من السلطة لا يملكون سوى فرص قليلة في الثورة مهما بلغت درجة استيائهم . ويركز تيلي على الصراع على السلطة الذي يطبع الثورة بطابعه ويرى أن الثورة لا يمكن ان تحدث الا عندما يظهر مطالبون بالسلطة يملكون مصادر تدعم مطالباتهم فعليا . ان التحديث يمكن أن يحفز الى الثورة لانه يعيد توزيع الموارد ويولد جماعات جديدة تتوق الى السلطة وليس لانه يخلق استياء مبثوثا . ويعيد مور طرح المسألة كاملة في دراسة مقارنة تبرهن على أن التحديث ليس سيرورة فريدة ومطردة . وعلى العكس من ذلك ، فان الامم تدخل الحداثة بموجب سيرورات مختلفة جدا .

وتشمل الدول الحديثة ديمقراطيات وديكتاتوريات فاشية ومجتمعات شيوعية . ولكل نموذج من الدول طريقه الخاص في التحديث ونموذجه

الخاص في الخبرة الثورية بموجب الفروق وبنيته الطبقية قبل الحديثة وتنظيمه السياسي . ويلاحظ سكوكبول أن الثورات لا تنجم غالبا عن حركات ثورية منظمة من جانب مجموعات من المستائين ، ولكنها غالبا ما تبدأ بصورة غير متوقعة عندما تنهار الدول تحت الضغوط العسكرية أو الازمات المالية . ولا يقول منظرو التحديث شيئا كثيرا عن المسائل التي تصادفها الحكومات في المنازعات الدولية ولا عن الجواب عن هذه المنازعات الذي يصدر عن دول ذات اشكال حكومية ومستويات نمو اقتصادي مختلفة ومع ذلك ، فهذه المسائل هي الهامة .

ان عمل سكوكبول يقع بين اشد نظريات الثورة الحديثة نفوذا . وتتركز نظريته « الاجتماعية ـ البنيوية » على الصورة التي تؤثر ، بها، مختلف المؤسسات السياسية والاجتماعية في قدرة الدولة على مواجهة المنازعات الدولية. وتقارن هذه النظرية بين الثورات الفرنسية والروسية والصينية ، فتلح على كون هذه الثورات قد حدثت عندما كان على الدولة أن تواجه حروبا مع بلدان رأسمالية أكثر نموا منها . ويلاحظ سكوكبول ، أيضا ، أننا نلقى ، في كل من هذه البلدان ، ضروب ضعف بنيوية مترابطة تحد من قدرة الدولة على الرد على الضغوط الدولية خالقة ، بذلك ، سياقا مناسبا للازمات الثورية . ان الزراعة المتخلفة ، في روسيا ، لم تكن تستطيع دعم المجهود الحربي . وفي فرنسا والصين، كان في امكان نخبة مستقلة أن تقف في وجه فرض ضرائب جديدة او زيادة كفاية الادارة . وفي فرنسا وروسيا ، كانت هناك قرى ريفيةمستقلة قادرة على شن هجمات ضد الاقطاعيين في حال ضعف السلطة المركزية . والتلاقي بين الضغوط العسكرية الخارجية (من بلدان أكثر تقدما) والمضايقات البنيوية لعمل الدولة والاستقلال الريفي القادر على تنظيم عصيان فلاحي ، هذا التلاقي يولد الثورة .

واحدث نظريات الثورة متنوعة الى حد اقصى . واطروحةسكوكبول عورضت من جانب مؤرخين آخرين . فقد لمح غوغلر وبونيل وديكس الى ان سكوكبول يخفض من قيمة دور العمال المدنيين في الثورات . واكد

ايزنشتاد وارجوماند وسيويل ان العوامل الثقافية التي يهملها سكوكبول تلعب دورا كبيرا يصنعها الامكانيات الثورية . ويبين غولدستون أن نظرية سكوكبول يجب أن تركب مع ديناميكية ما،اقتصادية وديموغرافية طويلة الاجل . وهو يلاحظ انه في حين كانت الضغوط العسكرية مظهرا شبه ثابت للسياسة الاوروبية بين عامي ١٥٠٠ و ١٨٥٠ ، فان ثورات هذه الفترة لم تقع الا بين عامي ١٥٥٠ و ١٦٥٠ وعامي ١٧٥٠ و ١٨٥٠ . ويلاحظ غولدستون أن هذين العصرين كانا عصري نمو سريع في السكان، فيلفت الانتباه الى أن نمو السكان السريع ، في الدول قبل الصناعية الكثيفة السكان ، يمكن ان يؤثر ، سلبيا ، في استقرار الاسعار والماليات الحكومية وتعبئة النخب ومستوى حياة السكان . وهذا الالتقاء بين التأثيرات يمكن أن يخلق توترات في الادارات الحكومية ويشدد المنازعات في الجماعات المتنافسة على السلطة والمكانة ، فيزيد ، بذلك ، من خطر أن تؤدي الحروب الروتينية أو المنازعات الداخلية الى أزمات ثورية .

والبحث الحديث في نظرية الثورات فحص ، أيضا ، مسائل خاصة من خلال دراسات تاريخية ومقارنة أضيق حدودا . فيستعمل غولد فرانك نموذج سكوكبول البنيوي ليفسر أصول الثورة المكسيكية . ويستعمل ابراهام نموذجا مماثلا لتحليل الثورة الايرانية . وتتوسع ترمبرجر بالنظرية البنيوية للثورة الى حالات « ثورة من أعلى »: فقدعرفت اليابان عام ١٨٦٨ وتركيا عام ١٩٢١ انهيار للدولة واعادة بناء مؤسساتية، ولكن انهيار الدولة والنزاع على السلطة كانا قصيرين نسبيا وحصرا ، بصورة أساسية ، بالنخب . وهي تؤكد أن هذا النوع من الثورة من الاعلى موجودة في دول واقعةتحت ضغط دول اجنبية اكثر تقدما ولكن لديها ، على عكس الضعف البنيوي الذي يذكره سكوكبول ، نخبة بيروقراطية ذات كفاءة عالية واكثر اخلاصا لخدمة الدولة منها للملاكين العقاريين ومزودة بالمرونة اللازمة لاعادة صنع المؤسسات ومواجهة الضغوط الخارجية على هذا النحو .

وقد افتتح وولف وبيج وميدغال وسكوت وبوبكن مناقشة حول العوامل التي تتحكم باسهام الفلاحين في الثورات . فيلح سكوت على دور الثقافة الفلاحية ، وبيج على العلاقات الاقتصادية بين المزارعين والملاكين العقاريين ، وميدغال وولف على دخول المشروع الرأسمالي الى القرى ونمو السكان ، وبوبكن على جهود الفلاحين للحصول على مزايا على حساب أهالي القرى الآخرين . وكل هذه العوامل لعبت ، دون شك ، دورها في سلوك الفلاحين ، لكن مسالة اهميتها النسبية في المواقف النوعية لم تحل بعد . الا أن هناك شيئا يبدو واضحا : ان جاذبية الحركات الشيوعية بالنسبة للفلاحين لا تفسر بالجاذبية الصحيحة للايديولوجية الشيوعية ، بل يبدو ، بالاحرى ، ان الاحزاب الشيوعية عرفت كيف تلبي المثل العليا للفلاحين بصورة افضل من السلطات الحكومية قبل الشيوعية وكانت اشد مرونة وصبرا في تنظيمها .

وقد درس روديه ارشيفات البوليس حول الجماهير الثورية واكد انه لم تكن لها ادنى علاقة بدهماء لوبون اللاعقلانية ولكنها كانت مؤلفة ، بصورة اساسية ، من عمال وحرفيين وعاملين يسعون الى الدفاع عن مصالحهم الاقتصادية .

وبينت دراسات لاحقة لحركات العمال من جانب تروغوت وكالهون واميزاد كيف كانت الحركات الثورية تستمد سلطتها من الدفاع عن الحقوق التقليدية للعمال . ويرى رجائي وفيليبس بعد دراستهما للقادة الثوريين ، أنهم لم يكونوا ، في الواقع ، اصحاب هالة وانهم لم يصنعوا الثورات ، والاوضاع الثورية ـ انهيار الدولة والمنازعات على سلطتها ـ هي ، على العكس من ذلك ، التي اعطت افرادا فرصة البروز في ادوار ثورية في حين كان من شأنهم ، لولا ذلك ، ان يسلكوا دروبا لا ثورية .

وقد اولى منظرو الثورة ، ايضا ، انتباها متزايدا للنتائج الطويلة الاجل للثورات . فقد اكدت ارندت ان الثورات التي اقامت ديمقراطيات ليبرالية كانت ، وحدها ، الثورات « الحقيقية » ، ولكنها ترى ، حسب

التفسير السائد حاليا ، أن للثورات مجموعة كاملة من النتائج المحتملة. وقد حدد سكوكبول واكشتاين ووالتون وتاردينيكو سلسلة من العوامل التي تؤثر في النتائج . وهم يرون أن للحكومات الاشتراكية مزيدا من فرص الظهور عندما تكون الموارد الاقتصادية مركزة في بعض المراكز ذات الكثافة الراسمالية الشديدة ، وعندما تكون تعبئة الجماهير هامة وعندما تكون الضغوط الخارجية للدول الراسمالية متواضعة . ومن المحتمل ، في الحالة المعاكسة ، أن تحافظ الحكومات الراسمالية على بقائها . الا أنه لا الثورات الراسمالية ولا الثروات الاشتراكية كانت ، كما بين كيلي وكلاين ، قادرة على خفض ضروب اللامساواة في المداخيل أو في الفرص الا لفترات قصيرة . فالاتجاهات نحو التنفيذ الطبقي قوية جدا في المجتمعات البشرية ، حتى في تلك التي عرفت الثورة .

ان النظريات الحالية في الثورة تلح ، اذن ، اليوم ، على التنوع . وهي تستعمل ، مستندة الى عدد كبير من الحالات والمسائل ، تفسيرات متعددة الاسباب وسياقية . وهي تبين تنوع المنازعات الثورية والنتائج بموجب الفروق في الضغوط العسكرية والفروق في استقلال النخب والفلاحين وتنوع موارد الدول والتطور الاقتصادي والديمرغرافي الطويل الاجل والفروق في النمو الاقتصادي داخل الدول المتنافسة في الاقتصاد الدولي .



حرف الجيم

جان دوباريس

جان دوسالسبوري

الجــزاء

جفرســـون

الجماعــة

الجماعية

الجمهورية

جنتيلي

جيرســـون

جان دوباريس
(١٢٥٠/٥٤ ـ ١٣٠٤)

كتب الدومينيكاني جان دوباريس « حول السلطة الملكية والبابوية » في نهاية القرن الثالث عشر : وقد قدم حججا في المساجلة التي كانت دائرة بين ملكا فرنسا فيليب لوبيل والبابا بونيفاسيوس الثامن . وهو يدافع ، في هذا المؤلف ، عن الفصل بين السياسة واللاهوت ملحا على كون السلطة المدنية مستقلة وسيدة في اطار الميدان المدني ومستقلة عن حكم الكنيسة . ويرى ان للدولة اصولا اجتماعية وان الملكية سابقة للدولة . والجماعة هي مصدر السلطة في نهاية المآل . وقد رسم خطا فاصلا بين ميدان التشريع الكنسي وميدان السلطة الزمنية ، كما رسم العلاقات القائمة بين كل منهما والملكية والنفوذ الاخلاقي لكل من هاتين السلطتين . وهو ، خلافا لمارسيليوس دوبادو ، لا يقدم الكنيسة بوصفها جهاز دولة كلي القوة . فجان دوباريس يعطي الكنيسة ، بوصفها شخصا معنويا ، امكانية امتلاك دومينيوم (سلطة على املاك) على اعتبار البابا موزع هذه الاملاك التي تخص جملة الكنيسة جماعيا والوصي عليها. ودومينيوم الكنيسة ، من حيث هو كيان جماعي للاشياء الزمانية ، لا يؤول اليها لانها راعية المسيح وخليفة الرسل ، بل لان ملوكا اتقياء يوكلون اليها ادارة هبات يقدمها علمانيون الى الكنيسة .

ان كل حجج جان دوباريس المتصلة بالتشريع الكنسي صادرة عن تفسيره الضيق لحقوق الملكية . وهو يبين ان الاستقلال التقليدي الواقعي للملك والافراد الذين يملكون املاكا يمكن ان يبرر بكون حقوق الملكية التي لا يجوز التصرف فيها سابقة جدا للمؤسسات العلمانية والدينية. فهؤلاء الاشخاص يكتسبون حقوقا على الاشياء بفضل عملهم وكدهم .

فليس للبابا ولا للامير سلطة او وصاية على العالم العلماني . والحكومات موجودة ، في الواقع ، من أجل التحكيم في المنازعات المتعلقة بالامـلاك الخاصة . فعلى الرغم من أن الله أعطى الأرض ، بصورة مشتركة ، لكل البشر ، فان هؤلاء ادخلوا تمييزا بين الاملاك وادخلوا حقوق ملكيةخاصة يمكن أن تكتسب بالعمل .

وقد نصب الملوك ، بعد ذلك ، لتجنب المنازعات الناشئة عن انعدام حكم حيادي عندما تغتصب الاملاك من جانب الذين ليس لهم صفة السلطة الحقيقية على الملكية . وللامير سلطة التشريع دون أن ينقل اليه رعاياه حقوقهم في ملكيتهم الخاصة . وهكذا ينتخب الملوك بالقبول الشعبي . والاطاحة بهم ليست ممكنة فحسب ، بل هي الزامية عندما يقطع علاقة الثقة القائمة بين الرعايا وملكهم ملك لا يسعى الى مصلحة الجميع بل الى مصلحته الخاصة . ويذكر جان دوباريس ، أيضا ، الظروف التي يمكن ، ضمنها ، اسقاط بابا ويدافع عن الفكرة القائلة ان لارادة مجلس الكنيسة السيادة عندما يتالف المجلس من اعضاء من مجموع الكنيسة .
ان هذا المطول الذي لم يتوقف عند الحد من سلطة البابا من الميدان الزمني ، بل تعدى ذلك لى سلطة الملوك ذكر خلال القرون التالية . وقد زعم ان لوك لم يكن يجهل محتواه .

جان دوسالسبوري

(١١١٥/٢٠ ـ ١١٢٠)

منظر سياسي في القرون الوسطى تاثر بافكار شيشرون الجمهورية . واهتمامات جان دوسالسبوري الكوزموبوليتية والمتنوعة (السكولاستيكية والدينية والسياسية) جعلته على اتصال بمعظم ميادين الحياة العامة في القرن الثاني عشر . وهو يعد ، عموما ، احد أكثر انسانيي القرن الثامن عشر اهتماما بمؤلفي العصور القديمة والبلاغة اللاتينية .

وقد ولد في اولدساروم ودرس في المؤسسات المدرسية الفرنسية

بين علمي ١١٣٠ و ١١٤٠ وكان تلميذا أكبر مشاهير العصر (ابيلار ، غيوم دوكونش وتييري دوشارت) . وقد سنحت له فرصة العمل لصالح رئيس الاساقفة توماس بيكيت بوصفه مديرا كنسيا للاسقف تيوبالد دوكانتربري ومحاميا في المحاكم الكنسية . وأصبح في نهاية حياته اسقف شـــارتــر .

ونظريته السياسية معبر عنها في « حكم المدينة » ، كما في « التاريخ البابوي » و « ماوراء المنطق » ، مؤلفه الفلسفي ، وفي رسائله . وقد سافر كثيرا في فرنسا وايطاليا . ومؤلفاته تشكل مصدرا اوليا للمعرفة وفريدا ، في الغالب ، عن تلك الفترة . فهي تشهد على تحول الملكية البابوية عبر المراجعات المتزايدة حيال هيئة الكنيسة . وكانت معرفته للحقوق الرومانية والحقوق الكنسية دقيقة للغاية على الرغم من انه لم يتلقَ ، على ما يبدو ، تعليما خاصا في هذا الميدان .

و « حكم المدينة » (١١٥٦ ـ ١١٥٩) مؤلف في النظرية السياسية له وجوه عديدة : فهو « مرآة للامراء » ونقد أخلاقي لحياة البلاط ومطول فلسفي تعليمي وموسوعة أدبية وتربوية . وربما كان جان دوسالسبوري اشد شهرة بمطوله حول الطغيان وامثلته عـن الطغاة السيئين الذين عاقبهم التدخل الالهي . وغالبا ما قيل ان جان دوسالسبوري كان أول مدافع ، في القرون الوسطى ، عن حق التمرد ضد الطغاة . فهو ينادي ، اذن ، بأن لا يتولى الناس ، بانفسهم ، معاقبة الطاغية وذلك بسبب النتائج المروعة التي تؤدي اليها ، داخل الدولة كما في الكنيسة ، المقاومة العنيفة والثورة والحرب الأهلية . والأفضل هـو المعاناة والتسامـح والصلاة وتذكر ان الطاغية ليس في امن ولا في سلام . ولم يكن هدف جان دوسالسبوري التحريض على الجريمة ، بل توجيه تحذير الى الطغاة . وهو لا يقدم دفاعا عو قتل الطغاة بقدر ما يقدم نظرية حول الطاغية منظورا اليه على انه حالة قصوى تتميز عن الامير الجيد .

والحق ، بالنسبة لجان دوسالسبوري ، هبة من الله يعلمها الكهنة للقادة العلمانيين . ولكن هناك ، أيضا ، معرفة طبيعية للحق الاخلاقي

يستطيع كل البشر أن يجدوها في انفسهم بفضل استعمال العقل . وتفسيره للحق الطبيعي شبيه بتفسير شيشرون . وهو يسميه العدل وينصح بتطبيقه من جانب الانسان عل ىقابليته الخاصة للعقل وعلى تعريف ما هو خير . وهكذا يستطيع الانسان أن يجيب عن الاسئلة الأخلاقية حيث يبدو له ان القانون الاله يلا يدلي باجابة . والمجتمع الجيد هو ، في الوقت نفسه ، مجموعة طبيعية ومجموعة روحية ، نوع من وسط مضبوط يكون البشر ، فيه ، حيوانات وقديسين معا .ويقابل ذلك ، في راي جان دوسالسبوري ، ما كان معروفا باسم « المدينة » أو « الجمهورية » في العالم الكلاسيكي . والمجتمع البشري هو ، في الوقت نفسه ، اتحاد للبشر ومجلس للمسيحيين يعمل الطبيعي والالهي ، فيه ، معا . ومن أجل ذلك يجب ان يتطابق مرسوم الامير مع الحق الكنسي . ويجب أن يكون الملك الجيد أداة التعبير المادي عن جملة الحقوق ، تلك التي تاتي من الحق الالهي وتلك التي تعكس العدالة الطبيعية . ويشبه جان دوسالسبوري الجمهورية بعضوية حية مركبة من راس واطراف مع كون القائد راسها . وتقوم مهمته على جعل افعال رعاياه مطابقة لعدالة الله بحيث يكون القانون العلماني الصورة التي ينقل ، بها ، العدل الى الارض . والملك حر من كل التزام حقوقي حيال اية سلطة اخرى لانه يطبق العدالة بوصفه خادما للحق الالهي (الاختيار الحر الجاري بوعي كامل) . وبقدر ما يكون الملك ممثلا لله ، تكون كل مقاومة لسلطة الحكومة عصيانا ضد الله .

والملك مرتفع فوق الوضع المشترك ، ولكنه ليس مستقلا لأنه ملزم ، ضميريا ، بالمحافظة على العدل . وقد راى جان دوسالسبوري ان هنري الثاني ، ملك انكلترا ، تصرف كحيوان متوحش عندما هاجم حصانة الكهنوت مدمرا التوازن الحر الذي يجب أن يحترمه الملك . وعلى الشعب والكهنوت ، في مثل هذه الحالة ، ان يتحدا لاستعادة التوازن ، مزيلين الطاغية الذي يحكم بالسيطرة الحيوانية وليس بالعدل .

وقد كان تأثير « حكم المدينة » كبيرا في الحقوقيين الايطاليين والانسانيين الفرنسيين في القرن الرابع عشر . ويدين عمل جان

دوسالسبوري بشهرته ، ايضا ، لقصصه العديدة حول الازمنة القديمة، وهي حكايات تسمح بفهم العصور القديمة .

الجـــزاء

يعرف الجزاء ، في الميدان السياسي بوصفه انزال الدولة تدبيرا يعد مزعجا بفرد ، وبصورة اندر ، برهط ردا ، على كون هذا الفرد ، او ذاك الرهط ، قد مس بقوانين تلك الدولة . وعناصر هذا التعريف غير موضع جدل نسبيا . أما النقاش ، فهو يدور ، أساسا ، حول طبيعة تبرير الجزاء من جانب الدولة .

وقد أقترحت نظريتان رئيسيتان للجزاء في تاريخ الفكر السياسي . احداهما « جزائية » والاخرى نفعية . والنظرية الجزائية أو ، في مصطلح العدالة ، نظرية العقاب التي يدافع عنها كانت في انقى صورها تدعي ان الاقتراف الطوعي لمخالفة يؤلف الشرط اللازم والكافي لتبرير قصاص لأن المذنب يستحق هذه العقوبة على الصعيد الاخلاقي .

ويعرف الخطأ بموجب المسؤولية الجزائية التي تتوقف على الحالة الذهنية التي اقترف بها ، الخطأ (عن قصد أو عن اهمال ، ولكن هذه النقطة الاخيرة اكثر عرضة للجدل) وفداحة الضرر الذي سببته المخالفة. وترى هذه المدرسة الفكرية ان خطأ الجانح يحدد من الذي يجب أن يعاقب ولماذا ، ولكنه يحدد ، أيضا ، درجة الجزاء الذي يجب أن يلقاه . وقد حلت محل قانون القصاص (العين بالعين والسن بالسن) مقاربة ادق لعلاقة التناسب بين المخالفة والجزاء وهذه المقاربة التي ربما فهمت بصورة افضل في تصور للمجتمع بموجب عقد اجتماعي تقول انه عندما يخالف جانح ما قانونا ، بصورة ارادية ، فانه يستخلص من ذلك مزية على المواطن الذي يحترم القانون . وهذا يؤدي الى اختلال توازن أخلاقي يجب أن يستعاد بجزاء . وتملي قسوة هذا الجزاء بضرورة الغاء هذه المزية غير المستحقة .

وعلى العكس من ذلك ، فان النظرية النفعية التي تعد كتابات بنتام مثالا عليها لا تحاول تبرير الجزاء كرد عادل على مخالفة طوعية ، بل بوصفه يقابل المصلحة العامة للمجتمع بتداركه المخالفات المقبلة . وتذكر عدة نماذج من النتائج المفيدة لتبرير الجزاء . ففضلا عن الردع الذي تضمنه تجربة الجزاء المزعجة ، ادعى بعض المؤلفين ان الجزاء يمكن ان يصلح الجانح ويحافظ على المستوى الاخلاقي للمجتمع ويندد بالجريمة ويشبع رغبة الانتقام لدى الضحية ويضمن احترام القوانين اخيرا . ومن الخطأ تصنيف كل النظريات النفعية في فئة واحدة . فالواقع هو أن الحجج المتنوعة تغطي تصورات مختلفة جدا لدور الدولة . الا ان هذه النظريات تشترك في كونها قابلة للاثبات الاختباري . ومن اجل ذلك ، لم يكتف علماء اجتماع القرن العشرين بالتنظير في دور الجزاء في المجتمعات ، بل سعوا ، أيضا ، الى روز كفاية برامج الجزاء التي وضعت موضع العمل لتعديل الجانحين المحتملين وردعهم وتربيتهم .

والنقطة الوحيدة التي يتفق عليها كل الفلاسفة والمنظرين السياسيين هي انه يجب ان يوجد تبرير لممارسة في شيوع الجزاء . ويرى النفعيون ان النظرية الجزائية غامضة ومبهمة وانه لا يبقى منها ، اذا حررناها من كل المجازات ، سوى مسلمة تقول ان مخالفة ماضية يجب ان تستجر جزاء حاليا بموجب معايير العدالة ، وهو امر قريب قربا خطرا من التأكيد الذي يقول ان « نفيا مزدوجا يساوي اثباتا » . وهل تتضمن كل مخالفة مسؤولية اخلاقية ؟ كيف يمكن للاخلاق أن تفسر كوننا لا نرى ان كل الأفعال المدانة أخلاقيا يجب أن تجازى من جانب القانون ؟ ان هذين السؤالين يبرزان عدم تماسك المبادىء الاخلاقية ويعطيان الانطباع بأن المقاربة في حدود العدالة ولا تستطيع ان تستوعب كل ما هو هام في ممارسة الجزاء .

والنفعية حساسة ، بدورها ، لهجمات الاخلاقيين المضادة . فهؤلاء يدعون ان النفعيين يعاملون الجزاء ، بصورة اساسية ، كفاية اجتماعية وليس كغاية في ذاته ، وهو ما يتناقض مع مبدأ احترام الاشخاص

الاساسية . وفوق ذلك ، فليس واضحا ، في مقاربة نفعية ، ان الجزاء يجب ان يوقع على الجميع ولا كونه يجب ان يوقع على المذنب لا على كبش فداء . ومن الضروري ، لضمان الردع ، أن يؤمن المواطنون بتهديد الجزاء . ولكنه يمكن ، اذ ذاك ، ان لا تكون المعاقبة ضرورية .

وهناك ، أيضا ، شكوك حول كون هذه النظرية تستطيع استخلاص مبدأ يحد من قسوة العقاب بالحاحه على الردع عن طريق بعض ضروب الجزاء النموذجية على بعض المخالفات الخاصة .

وليس عجيبا ، اذ ذاك ، أن نرى نظرية ثالثة تطفو على السطح في النصف الثاني من القرن العشرين . ويمكن أن نسميها « النظرية المختلطة » على اعتبار انها تحاول الدمج بين نظريات الفريقين . وقد حرض نمو هذه النظرية بالمقالة الهامة التي نشرها هـ. ل. آ. هارت ، « مقدمات لمبدأ الجزاء » (١٩٥٩) ، التي ادعى ، فيها ، ان التعبير عن نظرية في الجزاء يجب انيميز ثلاثة أسئلة . الاول ينصب على تعريف الجزاء ، ويتصل الثاني بتبريره ، ويتعلق الثالث بمسؤولية القاضي . ولهذا السؤال الاخير وجهان : وجه التوزيع (من يجب أن يعاقب ؟) ووجه الكمية (ماذا يجب أن يكون الجزاء ؟) . ويقول هارت انه يصبح جليا ، منذ تمييز هذين السؤالين ، انه يمكن اعطاء جواب اخلاقي عن الاول وجواب نفعي عن الثاني . فموقفه ، اذن ، هو ان التبرير العام للجزاء نفعي ، في حين ان قضية التوزيع يجب أن يفكر ، فيها ، ضمن حدود اخلاقية : فالجانح ، وحده ، هو الذي يجب ان يعاقب وعلى مخالفة قصدية فقط . ويحد وزن العقوبة بمبدأ التناسب وباعتبارات نفعية جزئيا . فلدينا ، اذن ، نظرية لها مركب نفعي ولكن النفع ، فيها ، محدود بمبدأ مستقل قائم على العدل ولا يمكن أن يرتد الى اعتبارات نفعية خالصة . وقد تبع هارت مؤلفون آخرون كثيرون وهكذا تعد الصفة العادلة للعقوبة شرطا لازما ولكنه غير كاف للجزاء . فلن يكون من العدل معاقبة جانح ما لم تكن تنجم ، عن ذلك ، مزايا للمجتمع أيضا .

وقد مارست هذه النظريات المختلطة فتنة قوية ، ولكنها لم تؤد

الى اتفاق اكبر على تبرير الجزاء . والصعوبة تعود الى كون معظم الناس لا يريدون التسليم بمبدأ معاقبة الخطأ كقسر مطلق بهدف خير المجتمع . وهذا ما يبدو ، حقا ، في وجود المسؤولية الجنائية دون خطأ في الميادين التي لا تكون ، فيها ، ضروب الجزاء ثقيلة وحيث تؤمل فوائد هامة للمجتمع . وهذا ما يوحي بأننا نريد ، في معظم الحالات ، الموازنة بين قيم العدالة والمنفعة .

جفرسون ، توماس
(١٧٤٣ ـ ١٨٢٦)

رجل دولة وفيلسوف سياسي امريكي . كان جفرسون حاكم فيرجينيا واحد المندوبين الى المؤتمر القاري الامريكي وثالث رئيس للولايات المتحدة من عام ١٨٠١ حتى عام ١٨٠٩ . وهو احد صائغي اعلان الاستقلال . وقد كتب « النظام الاساسي » من اجل الحرية الدينية في فيرجينيا ورسائل عدة . واسس ، في اواخر ايام حياته ، جامعة فيرجينيا .

وتتعلق أولى كتابات جفرسون بالنضال من اجل استقلال مستعمرات امريكا الانكليزية . واقترح جفرسون ، مستنداً الى « الدستور القديم » الانكليزي ، نظرية اتحادية للامبراطورية البريطانية . وبموجب هذه النظرية تكون كل المجالس التشريعية لهذه الامبراطورية متساوية وحرة ومستقلة ، ويكون التاج ، ببساطة ، حكماً يحافظ على حقوق كل فرد . وقد كان البرلمان الانكليزي ، بموجب مثل هذا التصور ، يغتصب سلطته اذ يريد أن يفرض سياسة معينة على معمري امريكا الانكليز ، وكان التاج البريطاني يتصرف بصورة استبدادية بتأييده البرلمان .

وبعد الاستقلال ، كرس جفرسون اعماله لدستور الجمهورية الامريكية الجديدة . ويرى جفرسون ، وهو تلميذ لارسطو ، ان الانسان كائن اجتماعي بطبيعته ، ولكن الجماعات الديمقراطية الصغيرة هي ،

وحدها ، التي تستطيع ضمان اسهامه الفعلي وتنمية قدراته الاجتماعية والسياسية . فسوف تسمح ديمقراطية للمشاركة بتمييز أفضل المواطنين ، اولئك الذين يملكون الحكمة والفضيلة والذين يسميهم جفرسون الاستقراطية الطبيعية . وتحدد الانتخابات من الذي يجب أن يشغل الوظائف السياسية ويتولى وظائف التمثيل (على مستوى المقاطعة والولاية ، وعلى المستوى القومي أخيراً) في حكومة الجمهورية الأمريكية الكبيرة . وجفرسون من انصار نظام تربية عامة وشيء من المساواة الاقتصادية . فيجب أن يكون التقدم في النظام التربوي تابعاً للموهبة ويجب على الحكومة تخصيص ٥٠ اكرا من الاراضي للذين لا يملكون أرضاً . وهو يعارض الرق ويقترح التحرير التدريجي للعبيد واعادة اسكانهم في افريقيا . وهو يعارض اسهام النساء في السياسة .

وقدر جفرسون ، وهو محافظ ، أن الاخلاق المسيحية أساسية بالنسبة للفضيلة الانسانية وتحقيق دولة عادلة ومتناغمة . وهو من أنصار الحرية الدينية ضد الكنيسة القائمة (الانغليكانية) .

ويعد جفرسون مثالياً لم تتحقق معظم مثله العليا . وقد جعل من نفسه بطل حقوق الولايات والفضائل الزراعية كرد فعل على التصنيع والمركزية المتزايدة في الولايات المتحدة . وهو يقدر أن المؤتمر الوطني (الكونغرس) والمحاكم تغتصب سلطتها على حساب حكومات الولايات .

ويستشهد بجفرسون ، أيضا ، من جانب حركات سياسية عديدة واتجاهات متنوعة في العالم بأسره .

الجماعة

يدعي بعضهم أن استعمال مصطلح « الجماعة » يزداد انتشاراً بقدر ما تكون دلالته مبهمة . وبالفعل ، فهو أحد أكثر المصطلحات استعمالاً – على الرغم من أن ذلك يجري بمعنى على ما يكفي من الابهام – في

الخطاب السياسي .وهو يستخدم ، على مستوى أول ، للدلالة على نموذج معين من العلاقات الاجتماعية دون أن نعرف ، جيداً جداً ، حول اية علاقات اجتماعية يدور الأمر بالضبط . ويستعمل ، من جهة أخرى، لاعطاء مدلول العلاقات الاجتماعية نبرة ايجابية وتقويمية دون ان يكون هناك ، لهذا السبب ، اتفاق بين مختلف التيارات السياسية حول ما يقوم عليه هذا البعد التقويمي . ويولي اليسار واليمين الرومنطيقي ، او التقليدي ، كلاهما ، اهمية كبيرة للجماعة ولكنهما يتباينان في الشروط الاجتماعية ونموذج العلاقة التي يفترضها وجود جماعة مسبقاً . ويعترف الليبراليون ، من جانبهم ، بالوجه المغري من هذا المدلول ولكنهم لا يتوصلون ، حقاً ، الى دمجه في اطارهم النظري بقدر ما لا تكون الحرية الفردية التي تنادي بها الليبرالية غير متوافقة مع تاكيد القيم الجماعية . وهذه الالتباسات لم تمنع انتشار المصطلح الذي غالباً ما يستخدم لاسباغ الشرعية على مشاريع سياسية في الموضوعالاجتماعي او في موضوع الرخاء . فالقيمة الانفعالية لمدلول الجماعة تسمح ، في هذا الميدان ، فعلا ، باعطاء قالب جذاب للخيارات السياسية حتى عندما يكون المحتوى المشخص لهذه الخيارات غير دقيق الى حد بعيد .

فطبيعة الجماعة تثير ، اذن ، مناقشات تخلط بين البعد الاختباري والبعد الأيديولوجي خلطاً وثيقاً .

ولتوضيح هذا النقاش يمكن أن نميز عدة نماذج . الاول يربط الجماعة ببعدها الاقليمي ، وهي وجهة نظر تستند الى اساس تاريخي قوي . فاللغة الالمانية ، مثلا ، تملك كلمتين لمصطلح « جماعة Gemeinschaft, Gemeinde » . والكلمة الاولى تشير الى الجماعة المحلية ، في حين ان للثانية معنى اوسع . وكانت الاولى ، في القرون الوسطى ، تشير الى جملة المواطنين الذين يملكون حقوقاً متساوية في الاراضي .

فالمنطقة كانت ، اذن ، مرادفة للجماعة . اما كلمة Gemeinschaft

فإن لها معنى اوسع يشير الى طبيعة العلاقات بين سكان منطقة واحدة. فتعيين المنطقة لم يعد ، اذ ذاك ، الشرط الكافي للجماعة . وقد نوقشت كثيرا نوعية العلاقات التي تعرف جماعة ما ، كما دار النقاش حول معرفة ما اذا كانت الجماعة تفترض التقارب الجسدي للأشخاص المعنيين .

وقد حاول فرديناند تونيز تعريف الخصائص التي تميز جماعة ما ، في كتابه « الجماعة والرابطة » الصادر عام ۱۸۸۷ . وهو يرى أن الخصائص الاختبارية لجماعة ما تصدر عن منشئها . وفي حين تخلق الروابط وتقام شعورياً وعلى أساس تعاقدي ، فإن الجماعة الحقيقية عضوية وقائمة على الدم والقربى والمسكن والاقليم المشترك وجملة مواقف مشتركة وخبرات ومشاعر واستعدادات . ان كل شخص يولد ويكبر في جماعة . وبما أن الجماعة مرتبطة بالقربى والمنطقة ، فيمكن تبين تفسخها والتاسف له ولكنه لا يمكن بعثها أو اعادة اقامتها . والجماعة ليست افراداً يدافعون دفاعاً مشتركاً عن مصالحهم لأنهم ولدوا في جماعة خاصة . فالجماعة ، على عكس المجتمع او الرابطة ، تتوقف على الولادة والكيان والعادات التي تقابل مدلول العقد أو المصلحة ، والمنطقة شرط ضروري لظهور هذه الصفات الخاصة ، ولكنها يجب ان تكمل بمسكن أصيل . والجماعة القروية قبل الصناعية اوضح مثال على ذلك .

وهناك مقاربة أخرى للجماعة ، وسعها ماك ايفر في كتابه «الجماعة» (١٩٢٧) الذي يلح على شراكة المصالح . وهذا التصور يستند الى تمييز روسو بين « الارادة العامة » وارادة المجتمع . فليست شراكة المصالح ، في راي ماك ايفر ، مجموع المصالح الخاصة ، بل تتوقف على وجود الرهط الذي قد يكون في سعة امة . وهو يسلم بأن جماعة ما يمكن ان تقوم على أساس ارادي ، ولكن هذه الارادة يجب ان تكون من طبيعة خاصة ، فيجب أن تتعلق بخير أو بمصالح مشتركة للرهط . وبقدر ما يكون الفرق بين الجماعة والرابطة ، قبل كل شيء ، مسالة

سعة اختبارية للمصالح المشتركة ، مسالة درجة ، فاننا نجد في المجتمعات المعاصرة عناصر للجماعة وللرابطة في الوقت نفسه .

وللنمط الثالث مرمى اقل طموحاً ويسلم (على عكس تونيز) بوجود جماعات جزئية قائمة على توارد المصالح الخاصة . وفي حين لا توجد ، في راي ماك ايفر ، جماعة ما لم توجد مصلحة مشتركة وترابط بين الكيانات وضروب الرخاء ، فإن مصالح الرهط تعد ، في هذا التصور الأخير ، محدودة وفي مستوى خاص . وهذه المصالح ستكون ، عامة ، ناجمة عن تقسيم العمل ، وبالتالي يمكن أن توجد جماعات غير مرتبطة بتقارب فيزيائي أو تقاسم اقليم ما شريطة أن يشترك أعضاؤها في بعض التجارب القادرة على اعطاء أساس لتوارد مصالحها . وبهذا المعنى ، فإن النقابات والرهوط الاخرى ذات الطابع المهني يمكن ، في بعض الظروف ، أن تؤلف نوعاً من الجماعات . وهذا النمط يقع ، بوضوح ، في نقيض نمط ماك ايفر بقدر ما يلح على المصالح الفردية وعلى الجماعة كمكان توطيد وتوسيع لهذه المصالح .

وان تعيين الموقع الفيزيائي ليس ، في كل الحالات المذكورة منذ قليل ، شرطاً كافياً لوجود جماعة . انه في راي ماك ايفر وتونيز ، شرط ضروري الا أنه ينبغي ايضاً ، من اجل أن يصبح رهط اجتماعي ما جماعة، أن تنعقد علاقات خاصة . ونظرية الجماعة الجزئية لا ترى في الموقع الفيزيائي شرطاً ضرورياً ضرورة مطلقة ، ومع ذلك ، فإن تقاسم مسكن ما ، بالمعنى الواسع لهذه الكلمة يبدو شرطاً لازماً للجماعة ــ محيط عمل واحد أو اطار مهني واحد ، مثلا ، على الرغم من انه قد يكون لهذين العنصرين امتداد جغرافي يتجاوز الحدود القومية .

وقد ادعي أن المناقشات حول الطبيعة النوعية لصلات الجماعة يمكن أن يجري تجاوزها اذا اعتبرنا تعريفاً أدنى كون هذه الصلات تتضمن ، بالضرورة ، شعور تضامن وانه يجب ان تكون لها دلالة خاصة بالنسبة للأفراد . وليس من المؤكد ابداً أن ذلك يوضح المسالة . وحتى لو

استطعنا قبول هذا التعريف ـ ولا نستطيع ذلك ولو لم يكن هذا الا لان ذلك يعني اننا نعد اسرة ما جماعة ـ فيجب التدقيق فيه : ما هو نمط العلاقة الاجتماعية الذي يثير شعور التضامن والمعنى هذا ؟ ان ما يثير ذلك هو في راي تونيز ، صلات الهوية الاقليمية والدم والقربى والعرق والمزاج حصراً . اما بالنسبة لنظرية الجماعة الجزئية ، فانها تعاين المصالح الخاصة . واذا كان التضامن يميز مفهوم الجماعة ، فان تفسيره سيقود الى مختلف تصورات الجماعة .

وبما أن هذه المجادلات تنصب على طبيعة العلاقات التي تعرف جماعة ما ، فليس مدهشاً أن ترد الى تصورات ذات طبيعة ايديولوجية.

وبعبارة موجزة ، تميل النزعة المحافظة التقليدية ، بالاحرى ، الى تصور من نموذج تصور تونيز لأنه يلح على الجذور والتماثلات الطبيعية والعلاقات العضوية بين الأفراد ـ جماعة من الناس مترابطة طبيعياً مقابل رابطة مكرسة للدفاع عن المصالح الخاصة .

وهذا التصور يهدد بان يكون خطراً اذا مضينا به الى الحد الاقصى: فقد استخدم النازيون مصطلح الجماعة العرقية التي تستند الى روابط دم وتجذر عضوي في الارض والبلد (راجع العنصرية) .

ويؤيد الاشتراكيون ، بالمقابل ، فكرة ماك ايفر المأخوذة عن روسو ، ولكنهم يرون أن شراكة المصلحة التي تقتضيها لن توجد الا في مجتمع اشتراكية المستقبل (راجع الاشتراكية) . والمجتمع الراسمالي بنظامه، نظام المنافسة والملكية الخاصة لوسائل الانتاج ـ الذي يتجمع ضده الأفراد ـ غير قادر على توليد المصالح ذات الطبيعة الغيرية التي تقتضيها الجماعة . وفضلا عن ذلك ، فإن اكثر الجماعات تقليدية ، تلك التي تطابق مخطط تونيز بسبب طابعها المحلي ، تقف عقبة في وجه تحقيق مصلحة عامة حقيقية تقتضي الغاء العلاقات الطبقية .

ان تعلق الناس بالجماعات التقليدية يمكن ان يعيق نمو الوعي الطبقي الذي هو ، في نظر ماركس ، شرط ضروري للثورة الاشتراكية وللمجتمع الذي يكون دون طبقات . ويكون للجماعات التقليدية ، في راي الماركسيين ، وعي زائف لطبيعة علاقاتها .

واخيرا ، فإن ليبراليا او اشتراكيا ديمقراطيا يدافع عن الفردية سيميل الى تصور جماعة جزئية . وفي حين ان تونيز كان يعد الفرد عنصراً في تلك الكلية التي هي الجماعة ، الجماعة التي تدور ، في صميمها ، جملة وجوده ، فإن الليبرالي يرى ان الطبيعة البشرية اكثر تعقيداً من ان تكتفي بنموذج واحد من النظام الاجتماعي مهما يكن غنى الصلات المعقودة فيه . فالأفراد يملكون الحق في اختيار الجماعات التي يريدون المشاركة فيها ، ويجب أن يسمح المجتمع للجماعات الجزئية من كل الانواع بأن تجد مكانها (راجع الليبرالية) .

الجماعية (النزعة)

النزعة الجماعية هي السعي وراء أهداف بواسطة عمل جماعي تقوم به ، عامة (ولكن ليس بالضرورة) ، الأمة ومن خلال التنظيم الحكومي . ويستعمل هذا المصطلح ، أحيانا ، كمرادف للاشتراكية . ان فرداً ما لا يسمي نفسه جماعياً . فليس لهذا المصطلح ، اذن ، المدى التحليلي والمعياري الذي يربط بمصطلح الفردية الذي يقابل به غالباً .

الجمهورية (النزعة)

يعرف مصطلح الجمهورية بمقابلته بالملكية . فالملك يمارس سلطة شخصية على رعاياه ويدير مملكته كما لو كان الامر يدور حول ملكية له ، في حين أن الحكومة هي ، في الجمهورية ، من حيث المبدأ ، الشيء العام بين ايدي مجموع المواطنين .

وعلى الرغم من ان الملكية كانت اشيع شكل الحكومات في التاريخ ، فإن الفكرة الجمهورية وجدت في اوروبا منذ ولادة المدن الاغريقية . وعلى كل حال ، فإن روما هي التي تكونت فيها ، حقاً ، ايديولوجية جمهورية . وتعارض النظريات الجمهورية الرومانية بالحكم الشخصي للملوك ، في البدء ، ثم بحكم الاباطرة . وقد يجعل منها الخطباء والكتاب الساخرون والمؤرخون أسطورة يتحد ، فيها ، المجد العسكري مع الحرية والفضيلة . وكان المواطنون الرومان احراراً بمعنى انهم لم يكونوا خاضعين لسلطة تعسفية وانه كان يحق لهم ادارة شؤونهم بالاشتراك في الحكم (راجع المواطنة) . والفضيلة هي الوطنية ومعنى المصلحة العامة وارادة بطولية لوضع الصالح العام فوق المصالح الشخصية ومصالح الأسرة . وهذه الافكار بارزة في كتابات تيت ـ ليف وبلوتارك .

ويقدر جمهوريون عديدون ، مثل سالوست ، أن حرية روما كانت تفسر بفضيلة المواطنين وأنها فقدت بسبب الفساد المرتبط بنمو الترف. ويقدم مؤلفون آخرون تفسيرات أكثر تركزاً على المؤسسات ويظهرون تعقيد النظام الروماني العام . ومثل الدستور المختلط الأعلى ، كما يستخلص من « قوانين » أفلاطون ثم م نكتابات أرسطو موسع لدى بوليب . وهذا الأخير يؤكد ان هنالك دارة أبدية من الحكومات تتكرر الى ما لا نهاية ما لم توقف هذه الحركة م نجانب توازن مركباتها المختلفة . وكانت روما قد عرفت كيف تجد التوازن بين العناصر الملكية والارستقراطية والديمقراطية . وقد استمادت النظرية الجمهورية الكلاسيكية هذه الفكرة .

وتعود النزعة الجمهورية التي اصبحت لصالح الملكية المسيحية خلال ألف عام الى الظهور في نهاية القرون الوسطى مع ازدهار المدن ـ الدول في شمال ايطاليا . ويستند المنظرون الجمهوريون الى عدة مصادر . فمارسيل دوبادو يستعمل مفاهيم ارسطوطالية ليبشر بالسيادة الشعبية . ويبين الحقوقيان بارتولوس وبالدوس انه يمكن تحويل المقاربة الملكية للحقوق الرومانية الى مقاربة جمهورية بمجرد

اعتبار المدينة السيدة القانونية لاقليمها. ويطبق الانسانيون الفلورنسيون اسطورة الجمهورية الرومانية على وضعهم وينادون بأن المثل السياسي الأعلى بامتياز هو الحرية السياسية لجمهورية تحكم ذاتها (راجع الفكر السياسي في عصر النهضة) .

وقد نمت نزعة عصر النهضة الجمهورية في الوقت الذي وقعت ، فيه ، المدن الايطالية ، تدريجياً ، تحت سيطرة الأمراء . كانت الحرية الجمهورية ، في رواية القرن السادس عشر ، نادرة جداً وصنعية وهشة وقابلة للزوال نتيجة لمجرد تغيير في الحظ . وحيال هـذه الصعوبة ، صعوبة ضمان الحرية المدنية ، اقترح المؤلفون الفلورنسيون مقاربتين متكاملتين ، احداهما اخلاقية والاخرى مؤسساتية . ففي بداية كل شيء ، يرى ماكيافيلي وغيشاردان أن الجمهورية المستقرة مستحيلة دون فضيلة وطنيــة . فيجب ان يضع المواطنون الصالح العام فوق مصالحهم الخاصة وان يتجنبوا خصومات الشيع والتهيؤ للقتال من أجل الوطن دون اللجوء الى مرتزقـة الدفاع عنهم . والوطنية المغذاة بإسهام مستمر في الشؤون العامة يجب أن تكون دينهم الحقيقي المفضل على الدين المسيحي . ثم اقترح عدة جمهوريين وجود مؤسسات حكيمة. فجيانوتي يفسر نجاح البندقية واستقرارها بدستورها. وترابط القاضي ومجلس الشيوخ والحكومـة يمكن ان يفسر بوصفه تركيباً كلاسيكياً لعناصر من الملكيـة والارستقراطية والديمقراطيـة . وماكيافيلي الذي يهتم بروما أكثر من اهتمامه بالبندقية ـ المغالية في سكونيتها ـ يرى ان التوترات بـين النبلاء والشعب يمكن ان تسهم في عظمـة المجموع في نظام دينامي .

وخلال القرنين اللذين عقبا سقوط جمهورية فلورنسا عام ١٥٣٠ ، لم تعد الافكار الجمهورية سوى تيار صغير للفكر السياسي الاوروبي تسوده مسائل العلاقات بين الملوك ورعاياهم . وفي عام ١٦٥٦ ، لدى الحرب الأهلية الانكليزية ، كتب هارينغتون طوباوية جمهورية، «اوسيانا» تظهر ثقة كبيرة بإنشاء مؤسسات سياسية تضمن الحرية وتكيف دستور

العصور القديمة المختلط مع الوضع المعاصر . وقد أثر هارينغتون في فكر المفكرين الانكليز في القرن الثامن عشر الذي كان ، وهو أمر طريف ، فكراً شبه جمهوري . والحقوقيون يتمثلون ، عامة ، سياسة الفترة التي يعيشون فيها ضمن حدود كلاسيكية . فهم يرون في التاج والبرلمان صورة دستور مختلط . ويشبه نبلاء المقاطعات الى حد ما ، بالمواطنين الرومان ويمثل البلاط والدين العام الترف والفساد اللذين يدمران الدول الحرة . وعلى الرغم من الفرضية التقليدية التي تقول ان الحكومة الجمهورية لا تناسب سوى مدن ــ دول صغيرة ، فإن وجود خطاب حول الجمهورية ساعد الثوار الامريكيين في أن يروا في الجمهورية حلا لمسائلهم .

وتغير النطاق هو احد الوجوه التي تحولت الايديولوجية الجمهورية، بموجبها ، خلال الثورتين الامريكية والفرنسية . فالجمهورية تخص ، الآن ، أمماً كبيرة وليس مدناً ــ دولاً بعد . ويورد الجمهوريون حق الشعوب في التصرف بذاتها ، ويحل محل اسهام المواطنين المباشر تمثيل الارادة الشعبية ، في حين يعقب التفاؤل والايمان بالتقدم تشاؤم العصور القديمة .

وكانت الجمهوريات تعد ، حتى تلك الفترة ، استثناءات من النظام الملكي ، وهي استثناءات لا تحدث الا في ظروف خاصة ولفترات قصيرة بصوره عامة . والنجاح الامريكي يعني ان الجمهورية تصبح بديلا عموميا للملكية . وفي حين كان للجمهوريين الكلاسيكيين رؤية دارية للتاريخ ، فان خلفاءهم اصبحوا واثقين بتقدم الأنوار التي كانت تنسف اسس الكنائس والملوك معا . وكان هذا الايمان من القوة بحيث ان فشل الثورة الفرنسية نفسه ، لم يستطع أن يهدمه .

والشيء الطريف هو ان روسو الذي كان ، بالفعل ، آخر الجمهوريين الكلاسيكيين حقا أصبح نبي ايمان جديد بعد بمجيء الارادة العامة للشعب السيد . ويستوحي جمهوريو نهاية القرن الثامن عشر الفرنسيون روسو ويتبنون نبرة أخلاقية . فروبسبير وسان ــ جوست

اللذان كانا يشبهان نفسيهما بالرومـان ويستعيران قيمتي الفضيلة والاخلاص للوطن كانا يريان ان الحرية ايجابية وانها تتوجه نحو الحياة الجماعية اكثر ما تتوجه نحو الفردية . وسوف يقدر توكفيل ، بعد نصف قرن ، ان حياة خاصة مفرطـة الاستحواذ خطر على الحريـة الجمهورية وان اسهام المواطنين في الحياة السياسية يسمح في الافلات منـه .

واتخذت النزعة الجمهورية في نهاية القرن الثامن عشر ، ايضا ، صورا أكثـر بورجوازيـة بالحاحها على الوطنيـة وتوازن السلطات المؤسساتية . فماديسون الذي يدافع عن الدستور الامريكي الجديد المستوحى من النظرية الجمهورية في الحكومة المختلطة يرى ان الطموح الى اجماع المواطنين امر طوباوي . ومن أجل تجنب صراع الشيع الذي كان بالـغ الاذى بالنسبة للانظمـة الجمهورية ، يجب انضاج مؤسسات تتوازن، فيها، المصالح . ويتصور بنتام وتلاميذه الجمهورية، بقدر ادنى من احترام تقليد القيم المدنية ، على انها مجرد مسألة ادارة المسائل الحكومية، وهو يقدر ان السياسي مسوق بمصلحته الشخصية فيرى ان السلطة غير المسؤولة خطرة وان الحكومة الجيدة يمكن ان تكون ضمانة بجعلها مراكز السلطة الانتخابية تحت الرقابة الدائمـة للمنتدبين .

وبقي المثل الاعلى الجمهوري ، في القرن التاسع عشر ، مثلا اعلى يقابل الانظمة الملكية . وقد زالت هذه المقاربـة ، امكانيا ، في القرن العشرين ، في قسم منها لانه لم يعد هناك من ملك مطلق يجري القتال ضده ، وفي قسم آخر لان التصور القديم للجمهوريـة (التي كانت المشاركة في الحياة العامة ، فيها ، اهم من الحياة الخاصة) لم يعد يجتذب الليبراليين الذين تبنوا تصورات أكثر سلبية وفرديةمن الحرية. الا ان المثل العليا الجمهورية الكلاسيكية ، ولا سيما تصور الحرية كشأن عام أكثر منه خاص قد انتعشت ، في السنوات المتاخرة ، بفضل حنة ارندت . وبصورة أعم ، فان تشاؤمية جديدة والحاحا جديدا على

اهمية الثقافة السياسية كشرط للحرية العامة يذكران بالآراءالجمهورية الكلاسيكية حول هشاشة الجمهورياتودور الفضيلة للتحكم بالصدفة.

جنتيلـي ، جيوفـاني
(١٨٧٥ ــ ١٩٤٤)

فيلسوف ايطالي . كان ، في البداية ، مثاليا وصديقا لبينيديتو كروتشه ثم تحول ، فيما بعد ، الى الفاشية .

جيرســون جـان
(١٣٦٣ ــ ١٤٢٩)

لاهوتي فرنسي . كان مستشارا لجامعة باريس ووجها بارزا من وجوه المجمعية . (راجع المجمعية) .



حــرف الحــاء

الحالة الطبيعية

الحرب العادلة

الحرفيــة

الحريــة

حرية العمل

الحرية المطلقة

الحقــوق

حقوق الانسان

الحق في الحياة الخاصة

الحقوق الدولية

الحقوق الرومانية

الحقوق الكنسية

الحكم الــذاتي

الحكم المطلــق

الحالة الطبيعية

مصطلح يستعمله منظرو العقد الاجتماعي للدلالة على وضع لا توجد ، فيه ، اية سلطة سياسية قائمة . ويمكن استخدامه لتبرير وجود الدولة او لانكار ضرورتها ، لمقابلة سعادة الانسان المتمدن بالحالة البائسة للبدائي او العكس . ونجد هذا المدلول لدى هوبز ولوك وبوبندورف وغروسيوس وروسو وكانت ولدى مؤلفين عديدين آخرين في القرنين السابع عشر والثامن عشر . وكلهم يتفقون على ان الشعوب التي لا تدين بالولاء لاية سلطة سياسية مكونة تكون ، بالنسبة لبعضها بعضا ، في الحالة الطبيعية او ، على الاقل ، في « حالة » طبيعية . وبالتالي ، فان معظمهم يرى ان امراء الدول ذات السيادة موجودون في الحالة الطبيعية بالنسبة لبعضهم بعضا .

ولا يوافق الجميع على الحاح هوبز على الفكرة القائلة ان الحالة الطبيعية محاربة . وغروسيوس نفسه ، وهو الذي يقول بمشروعية سيطرة القوي على الضعيف ، يرى ، ان الحالة الطبيعية محكومة بقانون الطبيعة . ولكن هذا الخلاف مصطنع ، جزئيا ، على اعتبار ان حالة الحرب ، بالنسبة لهوبز ، ليست سوى حالة سلم غير قائمة ، في حين ان معظم المؤلفين الآخرين يعرفون الحرب بوصفها حالة عنف فعلي او تهديد بالعنف ، والسلم بوصفه غيابا للحرب الفعلية . ولكن الخلاف فعلي ، من وجهة نظر حقوقية ، بقدر ما يرى هوبز في العنف والخداع في زمن الحرب ، الفضيلتين الاساسيتين وانه من الخطأ توقع طرائق تصور أخرى من جانب الدول الاجنبية او من جانب الذين لا يكونون تابعين لسلطة ذات سيادة . ولكن هذا المدلول يتخذ معان مختلفة في سياق فكر كل منهم : هل هناك ، في الحالة الطبيعية ، نظام اجتماعي

على الرغم من انعدام النظام السياسي ؟ أيدور الامر حول سلم أم حالة حرب ؟ أيقابل ذلك وضعا عرفته ـ أو ما زالت تعرفه ـ بعض الرهوط البشرية أم أنه رؤية فرضية كليا ؟ هل هي مدلول حقوقي أم مدلول وصفي ؟ وقد اعطى المؤلفون اجابات مختلفة جدا عن كل هذه الاسئلة . فروسو يقترح تعريفا دقيقا وانتروبولوجيا للحالة الطبيعية . فقد كانت، بالنسبة اليه ، موجودة منذ زمن أبعد بكثير مما افترضه هوبز أو لوك . والكائنات البشرية لم تكن ، حين خرجت من الحالة الطبيعية ، تعرف الكلام ، ولم يكن لها عقل أو حس بالزمن أو أخلاقية . وكانت وحيدة كليا ، واذا كان الطفل وامه يعيشان قريبين من بعضهما ، فان الاسرة لم تكن موجودة . وما يعرفه لوك وهوبز بوصفه حالة طبيعية هو ، من قبل ، حالة اجتماعية نامية . فحرب الكل ضد الكل التي يذكرها هوبز لا يمكن أن تحدث داخل الجنس البشري ما لم يكن هذا الاخير يملك النطق ووعي الذات والاخلاق . وعند ذلك ، فقط ، يمكن للافراد أن يتنافسوا وينمو أحقادا .

وقد انقضى زمان مفهوم الحالة الطبيعية مع المقاربات الجديدة التاريخية والسوسيولوجية للتطور السياسي . فهيوم ينكر أن تكون الحالة الطبيعية قد وجدت قط ، في حين يبدو بنتام وخلفاؤه النفعيون معادين لهذه الفكرة لانهم كانوا يرون أن الحالة الطبيعية تدخل ابهامات في قضايا النظام التاريخي والاخلاقي ، وفي الوقت نفسه لانهم كانوا يماثلون بين هذا المدلول ونظريات العقد الاجتماعي ونظريات الحق الطبيعي التي كانوا يرفضونها باسم المنفعة .

ولم يكن يمكن لظهور سوسيولوجيا وانتربولوجيا علميتين ووضعيتين الا ان يزيد في الحط من شأن هذا المفهوم . ومن المدهش انه عاد الى السطح في السنوات الاخيرة . فنظرية راولز في العدالة أعادت اعطاءها حالية ما من خلال مقاربتها للعدالة بتعابير العقد ، وناقد راولز ، روبرت نوزيك ، يستعملها بصورة برهانية في « الفوضى والدولة الطوباوية » عندما يطرح السؤال التالي : « اذا لم تكن هناك سيادة ،

فهل ينبغي اختراعها ؟ » ومثل هذه الاسئلة الصريحة في فرضيتها تعيد انبثاق « نظرية الحالة الطبيعية » بتحريرها من كل لون تاريخي . وهي تفلت ، على هذا النحو ، من اعتراض هيوم ونقاد آخرين يلاحظون ان الانسان يصبح بشريا في المجتمع أكثر منه خارج المجتمع ، مع الاقتراب من ميادين كالاقتصاد ونظرية الالعاب .

الحرب العادلة

يدل هذا التعبير ، بالمعنى الواسع ، على جملة التقليد الفكري الاوروبي والممارسة اللذين يرميان الى تحديد تبريرات استعمال القوة لاسباب من مستوى سياسي وحدود هذا الاستعمال . ومركبات هذا التقليد المفهومة بهذا المعنى ، من حيث مصدره كما من حيث صيغ التعبير عنه ، فلسفية ودينية بقدر ما هي حقوقية . فهي تتصل بالحق العرفي والحق الوضعي الداخلي أو الدولي بقدر ما تتصل بالنظرية والممارسة العسكريتين . الا ان هذا المدلول يستعمل ، ضمن سياقات عديدة ، بمعنى اضيق . وهناك استعمال متخصص رائع جدا هو ذاك الذي يدل على نظرية الحرب العادلة الكلاسيكية المصاغة في القرون الوسطى ، في حين تطلق على المراحل الاخرى لهذا التقليد الفكري مصطلحات اخرى . وضمن هذا المنظور يميز مترعون في الحقوق الدولية ، مثل ج. ب. سكوت بين نظرية الحرب العادلة (القروسطية) والحقوق الدولية (الحديثة) كمرحلتين لنمو الجملة التأملية نفسها (راجع ، أيضا ، الحقوق الدولية) . وبالطريقة نفسها ، يتحدث و. ف. اوبريان عن « تقليد الحرب العادلة وتقليد الحرب المحدودة » على اعتبار ان هذه الاخيرة ، في رأيه ، التعبير المعاصر عن مدلول الحرب العادلة . ويستعمل اللاهوتيون المختصون بمسائل الاخلاق ، مثل بول رامسي ، هذا المصطلح ، بصورة رئيسية ، للدلالة على مركبة هذا التقليد التي تجد مصدرها في اللاهوت المسيحي ، ويعطيه اللاهوتيون الروم الكاثوليكيون معنى أضيق ايضا حين يذكرون « مذهب الحرب العادلة » للاهوت الاخلاق الكاثوليكي . ويجري التعرف بسهولة ،

على التقليد الفكري الـذي يرتبط به هـذا المصطلح ، في كل سعته واستمراره ، حتى حين يستعمل بمعنى في هذا الضيق .

سياق تقليد الحرب العادلة :

تقليد الحرب العادلة كبير التنوع لانه متكيف مع الظروف الخاصة للعصور والأمكنة كما هو متكيف مع الخصوصيات المتحركة للظاهرة الحربية . ولا يدور الامر ، حقا ، حول مذهب أو نظرية فريدة بل ، بالأحرى ، حول اطار فكري يغطي تنوعا كبيرا من المذاهب ينجم استمراره عن المناقشة الدائمة حول دلالة معايير الحرب العادلة وحدودها .

وتقليد الحرب العادلة ، في صورته الكلاسيكية كما تتبدى في نهاية القرون الوسطى ، يغطي ميدانيين رئيسيين يشار اليهما ، عادةبالتعبيرين اللاتينيين : « حق الحرب » و « الحق في الحرب » اللذين يتصل الاول منهما بتبرير الحرب في ظرف معطى ويتصل الثاني بالقيود التي يحسن احاطة استعمال القوة بها . وينقسم كل من هذين الميدانين ، بعد ذلك ، الى اقسام فرعية بموجب معايير متنوعة . ويشمل حق الحرب في تقليد الحرب العادلة الاعتبارات المتصلة بالشروط المطلوبة لوجود قضية عادلة وسلطة مؤهلة للبدء باستعمال القوة ونية عادلة لدى أحد الطرفين اللذين عمدا الى القـوة او لكليهما واستخدام للقـوة يراعي التناسب (لا يسبب من الضرر أكثر مما يسبب من الخير) ولجوء الى القوة في نهاية المطاف وأمل معقول في نهاية النزاع . وكانت ثلاثة نماذج مـن « القضايا العادلة » مأخوذة بعين الاعتبار في القرون الوسطى : استعادة شيء أخذ عن غير وجـه حق ، معاقبة اذية والدفاع عن النفس ضـد تهديـد بالهجوم او ضـد اي هجوم فعلي . ونجـد هـذه الافكار الثلاثـة في فكر الرومان وفي ممارسـة الحـرب في نهايـة العصـر الكلاسيكي . والدفاع عن النفس ضد عدوان مسلح هو ، في الحقـوق الدولية للقرن العشرين ، أكبر تبرير للجوء الى القوة . والالحاح على التحكيم بقصد حل النزاع قبل اللجوء الى القوة « في نهايـة المطاف »

يرمي الى افقاد التبريرات الاخرى المقدمة من التقليد الكلاسيكي مداها .
وقد كانت « السلطة المؤهلة »، بالنسبة للرومان، هي أعلى سلطة مدنية،
وكان الامر يتعلق في نهاية القرون الوسطى ، بالنبلاء الذين كانوايحتلون
أعلى موقع في النظام الاقطاعي ، ويرتبط هذا المدلول ، في الفترةالمعاصرة،
بمدلول « صلاحية الحرب » المعطاة للدولة ، وللسلطة ذات السيادة
(سواء تعلق الامر بشخص أم بمجلس برلماني) ضمنا . واخيرا فان
الحقوق الدولية الحديثة قد تطورت نحو الاعتراف بـ « سلطة مؤهلة »
ما للجماعات الثورية المقاتلة . و « النية العادلة » مفهوم من مستوى
اخلاقي . فهي تنظم ، حسب تعابير القديس أوغسطين الذي هو أصل
هذا التعبير ، الرغبة في ايقاع الاذى وقسوة الانتقام والعدوانية الشرسة
والتي لا حدود لها وهوس التمرد والتعطش الى السيطرة .

تلك هي المفاهيم الرئيسية لحق الحرب في تقليد الحرب العادلة .
اما المفاهيم الاخرى فتؤلف قواعد حكمة حافظت ، بشكل محسوس ،
على الصورة نفسها طيلة التاريخ . وهناك استثناءات جديرة بالانتباه
بصدد هذه الملاحظة العامة : الاول هو أن الحقوق الدولية قد دعمت ،
كما رأينا ، المعايير المتعلقة باستعمال القوة « في نهاية المطاف » بابرازها
التحكيم كوسيلة مفضلة ، أخلاقيا ، لحل المنازعات الدولية ، والثاني
هو أن أشخاصا عديدين يرون أن معيار الاستعمال المتوازن للقوة
يخرق ، بالضرورة ، في حرب نووية نظرا للطاقة التدميرية للاسلحة
النووية . وهذا الموقف معبر عنه بتعابير مثل « السلمية النووية » أو
« سلمية الحرب الحديثة » أو « سلمية الحرب العادلة » . والامر
لا يدور حول شكل للنزعة السلمية بقدر ما يدور حول حكم نوعي على
البعد الاخلاقي لهذا النموذج من الحرب الحديثة يدخل ضمن التقليد
الفكري للحرب العادلة .

ويعرف الحق في الحرب ، بصورة رئيسية ، بفكرتين : مبدأ تناسب
الوسائل الذي يقتضي أن لا تستعمل وسائل قابلة لان تسبب ضروب دمار
غير مجدية فيما يتصل بسبب النزاع ، ومبدأ التمييز أو حصانة غير

المقاتلين الذي يقتضي ان يحمي الافراد غير المقاتلين قدر الامكان ، من اهوال الحرب وان يستطيعوا ، على كل حال ، الافادة من حماية من الاضرار القصدية . ان الفترة الكلاسيكية لم تعرف سوى القليل من التاملات حول القيود التي يجب أن تحاط ، بها ، الحرب . والقيد الرئيسي الذي واجهته العصور القديمة الكلاسيكية من هذا القبيل ، كما لاحظ غروسيوس ، هو أن المنتصر في عملية غزو كان يستطيع استعباد المغلوبين (مقاتلين كانوا أم غير مقاتلين) بدلا من قتلهم . وقد فرض تناسب الوسائل واقعيا ، حتى بداية العصر الصناعي من جانب ندرة الموارد المتوفرة لغايات عسكرية . وتعبير « اقتصاد القوى»، في الفترة الحديثة ، يعبر عن الفكرة الرئيسية لـ « تناسب الوسائل ». الا ان جهودا قد بذلت من خلال فترة طويلة في القرون الوسطى ، وعلى عدة كرات منذ ذلك العصر ، لمنع استخدام بعض الاسلحة التي تعد ، في حد ذاتها ، وسائل غير متناسبة . وهذه الجهود تؤلف احد الاغراض العامة للحقوق الدولية في القرن العشرين وللتأملات في القيود التي يجب ان تفرض على الحرب .

اما فيما يتعلق بـ « حصانة غير المقاتلين » فان التأملات انصبت ، في القرون الوسطى ، على تعريف هذه المقولة ، على أساس معيارين : الوظيفة الاجتماعية وقابلية حمل السلاح . فكان الكهنة والحجاج والبورجوازيون والفلاحون في اراضيهم يعدون غير مقاتلين بموجب المعيار الاول ، وكانت النساء والاطفال والمسنون يعدون كذلك بموجب المعيار الثاني . وكان الاشخاص ، مهما كان وضعهم ، يفقدون وضع الحماية منذ أن يحملوا سلاحا .

ويتصل قسم كبير من الحقوق الدولية ، ولاسيما في اتفاقيات جنيف المتنوعة ، بمسالة تحديد غير المقاتلين وتعريف حقوقهم . ومع ذلك ، فان غير المقاتلين لم يفلتوا ، في القرن العشرين ، بصورة من الصور ، من أثار الحرب . وان احد عناصر ستراتيجية الردع النووي هو التهديد الذي تشكله ، بالنسبة لغير المقاتلين ، أسلحة من هذا النموذج حتى عندما تكون موجهة ، صراحة ، الى اهداف عسكرية .

التطورات التاريخية لتقليد الحرب العادلة :

تعود ابعد جذور هذا التقليد الى الفكر الاغريقي والفكر الروماني والى تجربة الحرب في هاتين الحضارتين . فقد طورت الحقوق الرومانية، حوالي نهاية الفترة الكلاسيكية ، مدلولات القضية العادلة والسلطة المؤهلة لاعلان الحرب « ضرورة تقدير الاضرار التي يمكن ان يسببها استعمال الاسلحة مقابل المنافع التي يمكن توقعها منه . وقد استعاد المنظرون المسيحيون،مثل القديس امبرواز دوميلان والقديس اوغسطين، هذه الافكار ، كما هي ، في تصوراتهم الخاصة للحرب مضيفين اليها مدلول الحرب التي يأمر الله بها (الحرب المقدسة) فقط ، ومدخلين التلطيفات التي كانت الرأفة المسيحية تفرضها . وكان القديس امبرواز والقديس اوغسطين يريان أن البريء يجب أن يحمى أثناء الحرب ، الا انه لاهما ولا الحقوق الرومانية طوروا مدلولا متماسكا لحصانة غير المقاتلين .

وقد كانت كل هذه القيود على استعمال القوات العسكرية مجهولة ، عموما ، في الغرب ، خلال كل الفترة الممتدة من القديس أوغسطين (القرن الخامس الميلادي) الى الهدنة المقدسة (القرنان العاشر والحادي عشر) . والجهود الاولى المحققة في القرون الوسطى للحد من الحرب لم تؤلف ، على غرار تطويرات الفترة الكلاسيكية حول هذا الموضوع ، جملة متماسكة من التأملات حول حسن استخدام الحرب . وأولى التطويرات المتماسكة بدأت مع « مرسوم غراسيان » (١١٤٨) ، وهو مجموعة متقنة للحقوق الكنسية تمزج بين مختلف عناصر التقليد المسيحي في كل الموضوعات الكبيرة التي تعالجها . وقد اغنى جيلان متعاقبان من المختصين بالحقوق الكنيسية واللاهوت ، مثل بيير دوباريس وتوما الاكويني ، التأملات في موضوع الحرب انطلاقا من الاسس التي ارساها غراسيان . وفي البرهة نفسها ، تقريبا ، كان منظرون علمانيون يحاولون اعادة الاعتبار الى عناصر من الحقوق الرومانية وكان ميثاق الفروسية يتكون مسهما في بعض القيود على استعمال القوة المسلحة .

وقد تلاقت هذه الخطوط المختلطة من التطور ، في برهة حرب المائة عام ، في اتفاق ثقافي نجد ، فيه ، العناصر البنيوية الكبرى لنظرية الحرب العادلة التي سبقت لنا الاشارة اليها .

وفي القرنين السادس عشر والسابع عشر ، أحدثت موجة من المنظرين ، مثل فيتوريا وسواريز وجنتيلي وغروسيوس ، انعطافة هامة في تقليد الحرب العادلة وعرفت ، الى جانبه ، الاسس النظرية للحقوق الدولية الحديثة . وفي العصر نفسه ، تحول ميثاق الفروسية الى كيان من قواعد الانضباط العسكرية المفروضة من الخارج على الفروسية وتراكب هذا الانضباط ، في القرن الثامن عشر ، مع اعتبارات ستراتيجية ، مما اسهم في قيام عهد سلام نسبي . واعمال فاتيل حول الحقوق الدولية ، خلال هذا القرن ، تعكس فكر المنظرين السابقين مثل غروسيوس والممارسات المعاصرة للحد من الحرب في الوقت نفسه . وأوضحت الحقوق الوضعية الدولية ، في القرنين التاسع عشر والعشرين ، تراث التقليد وعدلته ، في الوقت نفسه ، تعديلا محسوسا .

وقد حمل القرن العشرون ، كذلك ، عودة لتملك موضوع الحرب العادلة من جانب الاخلاقيين . وجرت أعمال تاريخية خلال الحرب العالمية الاولى . واثار العصر النووي ، بعد الحرب العالمية الثانية ، مناقشات معيارية حول الطابع الاخلاقي لاستخدام القوة . ويمكن ان نسجل ، من بين خطوط النمو المعاصرة لهذا التقليد الواسع ، التوسع المستمر للحقوق الدولية للحرب وحذلقة الكتب العسكرية حول حق الحرب .

الحرفية

ارتبط مفهوم الحرفية لفترة طويلة ، ما بين الحربين ، بالانظمة الفاشية . الا ان اعتباره رد اليه ، في النظريات السياسية ، منذ حوالي عشر سنوات ، وهو يستعمل ، في أيامنا ، في الدراسات حول

مجموعات المصالح في الانظمة الديمقراطية كما في الانظمة الاستبدادية . وقد اسهم اسهاما ذا دلالة في تحليل مجموعات المصالح وضلوعها في سيرورة القرار السياسي وسمح باعادة تفسير التمييز بين الميدانين العام والخاص ، وهو تمييز يعد من صفات النظرية الليبرالية .

وقد ارتبطت الحرفية ، في المعنى الاول ، بالعقيدة الاجتماعية الكاثوليكية وبالنظريات العضوية للمجتمع . وتفترض الحرفية ، اذ ذاك ، بنية اجتماعية دون طبقات ، مقسومة الى عدة نقابات حرفية بموجب الدور الذي تلعبه هذه الاخيرة داخل التقسيم الاجتماعي للعمل. وتخلق المنظمات وتعترف بها الدولة من أجل تمثيل مصالح كل فئة . ولكنها تمارس ، في الوقت نفسه ، ضبطا وثيقا على السكان . ولم ينظم اي مجتمع ، كليا بموجب هذه المباديء ، ولكن نموذج موسوليني كان يستوحي هذا المثل الاعلى مباشرة .

ويستدعي المعنى الحالي ، عامة ، دور مجموعات المصالح التي تحتل مرقعا متوسطا بين الدولة والمجتمع المدني . ومعظم المؤلفين يلحون ، على غرار شميتر ، على الفروق بين الحرفية والتعددية . ففي النظام التعددي ، تتنافس عدة روابط على الحصول من اعضائها على موارد وعلى دخول الى الحكومة من أجل التأثير على ادارة السياسة العامة .

وبالمقابل ، فان المنظمات ، في نظام حرفي ، محدودة العدد وغير متنافسة ، والانضمام اليها تلقائي أو شبه تلقائي . ولهذه المنظمات وضع متميز بالنسبة للحكومة لانها تشترك في تحديد السياسة العامة ولانها مسؤولة عن تطبيقها بفرضها انضباطا على أعضائها الذين يجب عليهم قبول الاتفاقات التي جرى التفاوض عليها .

وهناك ثلاث صفات نوعية للحرفية تميزها عن نظام جماعات المصالح التعددي . فالمنظمات الحرفية تتمتع باحتكار اولا ، ووظيفتا التمثيل والتنفيذ منصهرتان ثانيا ، والدولة هي التي تعطي ، اخيرا ، احتكار

التمثيل وتشترك في تحديد السياسة . وترى النظرية التعددية أن المصالح سابقة الوجود على التنظيم والتعبئة السياسية ، في حين أن الدولة تلعب ، في النظام الحرفي ، دورا أساسيا في تشكيل المصالح وفي نتيجة سيرورات المجموعات .

وتركز النظرية الحرفية ، على عكس النظرية الليبرالية التي تلح على التمييز بين العام والخاص والتي تفسر المجتمع بوصفه تجمعا لافراد ، على المنظمات والمجموعات الاجتماعية وتؤكد على انه يمكن لكيانات خاصة أن تنجز مهمات عامة . والمنظمات التي تؤلف نظاما حرفيا تصدر عن الذين يجدون هويتهم في الوظيفة التي يمارسونها في التقسيم الاجتماعي للعمل . وتنمو علاقة ترابط متبادل بين الدولةوبعض المنظمات بقدر ما تستطيع هذه الاخيرة تعبئة أعضائها واستخدامهم مقابل قرارات سياسية مناسبة .

والفرق بين المجتمعات الرأسمالية المتقدمة التي تنمو ، فيها ، الحرفية نتيجة للقوة المتزايدة لمنظمات المصالح وتلك التي يفرض فيها، مخطط حرفي من جانب الدولة ، هذا الفارق يتجسد في الفرق بين الحرفية المجتمعية او الليبرالية وحرفية الدولة . وقد صيغت المنظمات الحرفية المجتمعية في مؤسسات في بلاد مثل النمسا والسويد حيث أصبحت حركة عمالية قوية شريكة لاعلى رابطة لارباب العمل ، وكذلك للحكومة لدى المفاوضات الاقتصادية والاجتماعية . وحرفية الدولة مرتبط بأنظمة راسمالية محيطية او خاضعة ، كأنظمة أمريكا اللاتينية مثلا .

وتعرف الحرفية ، اليوم ، كسيرورة اجتماعية ـ سياسية نوعية يجري ، فيها ، مفاوضات مع الدولة حول تدابير في السياسة العامة عدد محدود من المنظمات الاحتكارية التي تمثل مصالح وظيفية . ومقابل التدابير المناسبة ، يقبل قادة منظمات المصالح بتطبيق السياسة بفضل تعاون المنضمين اليها .

ويقدر بعضهم أن الحرفية نظام اقتصاد سياسي جديد ، وهو يقوم ، اذ يختلف عن الراسمالية والاشتراكية ، على الادارة الحكومية لصناعة خاصة في اغلبيتها حسب المبادىء الايديولوجية للوحدةوالنظام والقومية والنجاح .

والحرفية ، بالنسبة لآخرين ، شكل حكومي ينمو بصورة موازية للنظام البرلماني داخل المجتمع الراسمالي . ويستند النظام البرلماني الى نمط تمثيل اقليمي وفردي ، في حين تصهر الحرفية التمثيل الوظيفي مع دولة تدخلية .

واخيراً ، يرى بعضهم أن الحرفية ليست نظاماً سياسياً كاملاً ولا شكلاً حكومياً ، بل هي صورة توسط للمصالح مختلفة عن التعددية ويمثل ، فيها ، عدد محدود من المنظمات الاحتكارية ، المنظمة تسلسلياً، مصالح اعضائها لدى اجراء مفاوضات مع الدولة ووضع السياسة العامة موضع العمل .

وقد حددت السياسات الاقتصادية والاجتماعية حيث ترسخت الحرفية ترسخاً عميقاً على المستوى الماكرو اجتماعي ، على اساس مفاوضات ثلاثية الأطراف .

واكد بعضهم أن قدرة بعض البلدان على مقاومة الركود الاقتصادي دون أن تلجأ الى الانكماش والبطالة تتوقف على الاهمية التي تتخذها الحرفية من المفاوضات بين راس المال والعمل فيما يتعلق بتوزيع النتاج الاجتماعي (راجع غولدن ثورن) . والحرفية تقتضي ، في مثل هذه الأحوال ، التعاون بين الطبقات ، وهذا هو السبب الذي يقدر النقاد الماركسيون ، من أجله ، ان الحرفية استراتيجية تتبناها الدول الراسمالية للمحافظة على تبعية الطبقة العاملة .

ان التحليلات المقارنة للأمم ـ الدول شائعة ، وقد جرت محاولة لتصنيف البلدان بموجب مطابقتها لمثل اعلى حرفي . ومعظم المؤلفين

يسلمون بأن النمسا تأتي في المقدمة ، وأن الولايات المتحدة هي أقل البلدان حرفية . وجرت بعض المحاولات لقياس درجة الحرفية وتحليل الترابطات مع وجوه أخرى للانظمة السياسية القومية . وتوحي النتائج (أكثر مما تبرهن على ذلك) بأن الحرفية قد تكون مرتبطة بتسامح عالي المستوى في فرض الضرائب والنفقات العامة . وتوحي دراسات أخرى بأن أكثر البلدان « قابلية للحكم » هي البلدان الحرفية وأن لها أدنى معدلات البطالة ارتفاعاً .

وجماعات المصالح الأقدر على الحصول على وضع احتكاري وعلى اقامة علاقات حرفية مع الدولة هي تلك التي تمثل مصالح المنتجين أكثر مما تمثل مصالح المستهلكين والتي تتصرف بمصادر الاعلام أو القبول اللازم لوضع سياسة الدولة موضع العمل . وروابط ارباب العمل والمهن والنقابات والكيانات المهنية هي أكثر المحاورين رواجاً . وتمارس الحرفية التفاوض بدرجة عالية من تفويض أفراد بالسلطة العامة . وهي تقابل ، بوصفها منهجاً سياسياً ، أشكال الضبط القانونية البيروقراطية والضبط عن طريق السوق .

ويمكن أن نعرف الحرفية ، أيضاً ، على مستوى متوسط ، في العلاقات بين خدمات الدولة والمنظمات التي تحتكر تمثيل المصالح القطاعية الخاصة . والحرفية الوسيطة ، حتى في الولايات المتحدة وكندا اللذين هما بلدان تضعف ، فيهما ، الحرفبة على المستوى القومي ، قوية الرسوخ في الزراعة مثلاً .

وقد عارضت النظرية الحرفية ذاتها بنظرية التعددية معارضة قوية . الا أنه من الواضح ، في ضوء التطور الاختباري لهذه النظرية ، ان الحرفية والتعددية ليستا بديلتين متنافيتين ، بل هما واقعان في موقعين أقصيين قامت بينهما العلاقات بين الدولة ومجموعات المصالح .

الحريـــة

« ايتها الحرية .. كم م ن الجرائم اقترفت باسمك » : ذلك كان ما هتفت به السيدة رولان في اوج عهد الارهاب ، أثناء الثورة الفرنسية. ووجهة نظر السيدة رولان حول الأخطار المرتبطة بالبحث عن الحرية واسعة الانتشار . ولم يحصل اي تحليل لطبيعتها أو لقيمتها على اتفاق عام . ويقال ، احياناً ، ان الحرية تقاوم التحليل لانها ، كالعدالة والديمقراطية ، « مفهوم موضع مساءلة في جوهره » . ولا يستطيع أحد أن ينكر أن الحرية خير ، ولكن المعركة مستمرة بين كل الذين يسعون الى اقناعنا بتبني رؤيتهم الخاصة لهذا المفهوم .

ولكن هذه المقاربة مبالغة بالنسبة لعدد من المؤلفين الذين يرون أن دلالة ما هي عليه الحرية على قدر كاف من الوضوح ولكن البشرية في حاجة الى النظام ، الى ادارة متنورة أكثر مما هي في حاجة الى الحرية. وقد دافع عن هذه الفكرة ، للمرة الاولى ، أفلاطون في « الجمهورية » . فالحرية السياسية ، في نظر افلاطون ، هي غاية الديمقراطيات وتقتضي الغياب المتفاوت الكمال لضبط فعاليات الأفراد او فعاليات الشعب في مجموعه. وهذا ما يقود الى عهد الديماغوجيين الذين سرعان ما يصبحون طغاة ويمارسون حكماً مطلقاً وتعسفياً على رعاياهم . ويركب أفلاطون بين معاداة الحرية السياسية والدفاع عن الفكرة القائلة أن العمل الفاضل هو ، وحده الحر حقاً .

وهوبز لا يشاطر أفلاطون وجهة نظره في دور ـ « الملوك ـ الفلاسفة» ولكنه يسلم بأن البشر في حاجة الى النظام وأن عليهم ، ليوجد ، التخلي عن حرية الحالة الطبيعية غير المجدية . وهذه الحرية التي تقوم على فعل اي شيء بما في ذلك جرح الآخرين أو قتلهم ، اذا قدر المرء ان ذلك ضروري ، غير مجدية لأن ممارسة كل فرد حريته تتنازع مع حرية الآخرين . وقد اصبحت وجهة نظر هوبز هذه قاسما مشتركا للتفكير المحافظ السائد حول الدولة . ووجدت هذه المقاربة التعبير الاقصى

عنها في انتقادات ميستر للفلاسفة الفرنسيين (روسو ...) الذين افلتوا نمراً عندما ارادوا الحرية للبشر العاديين . وقد الفت فلسفة النظام والانضباط التي تقع في خط افكار ميستر أساس العداء للثورة الفرنسية . ورداً على صيحة روسو : « الانسان ولد حراً وهو في الأغلال في كل مكان » ، اجابت النزعة المحافظة دائماً : « كلا .، لقد ولد خاضعاً وسوف يكون تحريره من التزامه بالطاعة للسلطة القائمة مجنوناً وخطراً » .

ولا يلي ذلك ، بالنسبة لهؤلاء المؤلفين ، انه ليس للحرية من قيمة . فهوبز يسعى الى التمييز بين تصورين للحرية . الأول هو الفكرة القديمة (الخاطئة) التي تقول ان الحرية مسألة حكم سياسي ذاتي وان الجمهورية الشعبية هي التي يمكن ان تكون حرة . وهذا هو تصور ماكيافيلي . ويلح هوبز على القول بأن الحرية ، عندما تقوم الحكومة ، هي مسالة « صمت القوانين » وتقوم على « اعفاء من خدمة الجماعة » ولا اهمية لكون شكل الحكومة ملكياً ارستقراطياً او ديمقراطياً . فكلما زاد تركنا لذواتنا زادت حريتنا .

وهذه الفكرة تؤذن ، جزئياً ، بتمييز كونستان بين «حرية القدامى» و « حرية المحدثين » . وفكرة هوبز عن « عدم التدخل » تصور حديث للحرية بالتأكيد ، الا أنه في حين يقدر كونستان أن الحكم الذاتي صورة للحرية على الرغم من انه لا يناسب العالم الحديث ، ينكر هوبز ان يكون هذا الحكم شكلاً للحرية. وغالباً ما يقدر ان هوبز يقترح «حرية سلبية» بالتباين مع النظريات التي تعاين الحرية مع شكل من اشكال الحكم الذاتي . ونجد هذا التمييز لدى برلن في كتابه « مفهومان للحرية » المنشور عام ١٩٥٧ . ويمكن تعريف النظرية السلبية للحرية بصورة بسيطة كما يلي : حريتي تابعة لمدى الاشياء التي استطيع ان افعلها دون ان يوقفني الاخرون او يعاقبوني . ويمكن تعريف الحرية الايجابية بالبساطة نفسها كما يلي : انا حر عندما اكون سيد نفسي . والحق ان هذين التعريفين يخفيان تعقيدات كامنة .

وهذا الأمر يظهر بوضوح من خلال ثلاث نظريات ايجابية معروفة جيداً . فالعبد يستطيع ، بموجب النظرية الرواقية ، أن يكون في حرية الامبراطور على عرشه . وهذه المفارقة ــ بقدر ما يكون شرط العبد هو نفي الحرية ــ يفسر ، كما يقول الرواقيون ، لأن العبد يستطيع ، دائماً ، ان يختار بين قبول ما يطلب منه سيده ورفضه . والاختيار له دائماً حتى لو دار الأمر حول أن يطيع أو يضرب حتى الموت . ومذهب التبلد الرواقي الذي يقول انه يجب التمرن على عدم الاحساس بشيء يندمج في هــذه المقاربة بتذكيرنا باننا اذا لم نخش شيئاً ، فلا التهديدات ولا الترهيب تستطيع جعلنا ننحني وباننا لسنا مرغمين ، أبداً على التعاون ما لم نختر ذلك .

ان النظرية الرواقية تهزأ بالحس السليم . فيصعب ان يكون المرء حراً اذا كان له ان يختار بين الطاعة المهينة وموت مؤلم . ومع ذلك ، فهذا هو الخيار الوحيد أمام العبد . والالحاح على كونه هو من يقرر الطاعة أو عدم الطاعة يهمل نقطة مركزية هي ان الخيار الذي يقترح عليه يبلغ درجة من الضيق تنكر ، معها ، حريته .

وبموجب مذهب آخر يعود الى افلاطون واستعاده كانت وفلاسفة مثاليون آخرون ، لا تكون الأفعال ارادية الا عندما تكون عادلة . ان كل الناس يسعون الى فعل الخير ، واذا لم يتوصلوا الى ذلك فبسبب خطأ أو بسبب الضياع الناجم عن هــوى . وهذه الحجــة تستند ، لدى افلاطون ، الى رؤية غائية للكون . ومقاربة كانت تستند الى تحليل لما تحرضنا على فعله ارادة أخلاقية متماسكة كلياً . وهو يوحي ، ايضاً ، باننا لا نكون احرارا الا عندما تضبط الأنا « المفهومية » (الصادرة عن الأنا المفهومة) الأنا « الظواهرية » .

وقد استعاد مؤلفون مسيحيون ، مثل القديس اوغسطين ، الفكرة التي تعود الى افلاطون ، على الاقل ، والتي تقول ان الحرية تقوم على ضبط العنصر الأدنى بالعنصر الأعلى . ويقدر نقاد هذه الاطروحة ان هذا

التصور مضاد لليبرالية وخطر على الحرية لأنه يبرر سيطرة الذين يرون انفسهم اكثر تنوراً على الآخرين . وقد يبدو ذلك لنا رقاً ولكنه الحرية . ويجب أن تؤكد ان كانت ، على الاقل ، كان ليبرالياً . وقد ميز ، بشكل دقيق جداً ، هذه الحرية « الداخلية » التي تسمح لكل فرد بتحقيق ذاته عن الحرية السياسية التي تقتضي أن تعين حدود للقيود التي يمكن أن تنجم عن القانون . وبالمقابل ، فإن افلاطون يرى ان القانون يستطيع ان يملي القناعات الاخلاقية للفرد : وذلك لا يحد من الحرية لانه لم يفكر ، قط ، بأن الفضيلة العفوية هي ، وحدها ، المهمة .

واخيراً ، فإن تصوراً ثالثاً ، تصور روسو ، يماثل بين الحرية واطاعة القوانين التي وضعها البشر لأنفسهم ، وهو أمر يتفق مع اطاعة الارادة العامة . ان اساس الحياة السياسية يستند ، بالنسبة لروسو ، الى عقد اجتماعي يقود كل فرد الى اطاعة القانون الذي يعارض الميل الفردي . ويبرر القانون حين يرمي الى المصلحة العامة . فكل فرد حر عندما يطيع القانون . واذا حاولنا تدمير القوانين التي اسهمنا في انضاجها ، فسوف نكون مقسورين على الطاعة من جانب السلطة التنفيذية للدولة ونكون، بهذه السيرورة «مرغمين على أن نكون أحراراً». ولكن روسو لا يدقق في قصده من هذه الصيغة ، ومن المحتمل ان لا يدور الامر الا حول طريقة ملتوية في القول باننا لا نستطيع ان نامل في أن نكون احراراً ، اي احراراً من التدخل التعسفي للاخرين ان لم يطع كل فرد القوانين .

لقد ادرك عدة مؤلفين ، بعد الثورة الفرنسية ، بوضوح ، أخطار تصور للحرية يقع في عدم ثبات « قدامى » منظري الحرية . ففي حين كان كونستان يلح على الفروق بين الشروط التاريخية للديمقراطية الاغريقية وشروط القرن التاسع عشر ، الح توكفيل وجون ستيوارت ميل على ضرورة حماية الحرية من « مبالغة » في الديمقراطية .

وقد توسعا في الفكرة القائلة ان للأفراد الحق بدائرة خاصة يستطيعون ، في اطارها ، ان يتصرفوا ويفكروا كما يرغبون وان الدفاع عن هذه الفكرة أمر اساسي في فترة مطبوعة بطابع القوة الكلية للرأي العام . وعلى الرغم من أن كليهما مجذوب بالمثل الأعلى الاغريقي للمواطن الملتزم ، فقد كانا أكثر انشغالاً ، ايضاً ، بالدفاع عن الحرية السلبية ضد استبدادية الرأي العام وطغيان الأغلبية .

واسهم مؤلفون محدثون في صور حديثة للتصور السلبي للحرية . ومعظم هؤلاء المؤلفين الحوا على التمييز بين الحرية ، من جهة ، وقيمة حريتنا من جهة أخرى .

ان الاجابة عن السؤال المتعلق بمعرفة ما اذا كان يمكن لعامل فقير ولا ملكية له ان يكون حراً في مجتمع راسمالي ، هذه الاجابة ليست بسيطة . ان العامل ليس مقسوراً بالقانون أو بالقوة البهيمية على ان يعمل او لا يعمل ، ولكن هذه الحرية ضعيفة القيمة بقدر ما يجب عليه ان يعمل أو أن يموت جوعاً . وهكذا ، فإن جون راولز الذي يرى ان هناك عنصراً اساسياً للعدالة هو المبدأ القائل ان كل فرد يجب أن يتمتع بأوسع ما يمكن من الحرية المتوافقة مع حرية مساوية للآخرين ، يفسر هذا المبدأ بوصفه يؤدي الى رفع الحرية المتساوية الى الحد الأعلى في سياق يسمح لكل فرد بأن يربط قيمة ما بالحرية . وهذا يقتضي ، عملياً ، أن يبذل كل ما هو ممكن من أجل ان يكون لأقل الناس حظوة ، هم أنفسهم ، ما يكفي من الحرية الفعلية من اجل أن تساوي الحرية التي يتمتعون بها مشقة امتلاكها .

ان هذا التصور الذي يقتضي ان يضمن نوع من دولة الرعاية تساوي الفرص مرفوض من جانب أنصار الحرية المطلقة ، من جهة ، ومن جانب نقاد الراسمالية من جهة اخرى . ويعاين اخلص انصار الحرية المطلقة مع حماية كل فرد وما يملكه من خرق لحقوقه الطبيعية (راجع مذهب الحرية المطلقة) . فالاجراء أحرار اذا باعوا عملهم لقاء مال الراسمالي ،

وهم ليسوا احراراً اذا اتفق لهم ان اشتغلوا لرب عمل لم يختاروه من بين الذين كانوا يرغبون في اختيارهم . وحدود الحرية المشروعة موضوعة من جانب حقوقنا الطبيعية ، وهذه الأخيرة تستوعب بصورة أفضل بتعابير حقوق الملكية . والحق في الحرية هو احد وجوه كوني شخصي الخاص وليس العبد الكلي أو الجزئي لأحد آخر . وبالمقابل ، فإن هناك فكرة اساسية في الفكر الماركسي هي أن البشر عبيد لرأس المال في النظام الراسمالي ، فالعمال مرغمون على العمل ـ والا ماتوا جوعاً ـ ، ومالكو رأس المال مرغمون على التجديد والتنافس ـ والا أصابهم الخراب . ويجب أن تفسر ضروب الحرمان من الحرية في الحياة اليومية ، في نهاية المطاف ، بالبنى المؤسساتية لمجتمع يلغي الحرية . ويجب أن تلح على كون ما يسميه ماركس الحرية ، أي الضبط العقلاني من جانب المجتمع لفعاليته الانتاجية ، ليس ما يسمى ، عامة ، حرية ...

وأهم درس يمكن أن نستخلصه من التحليل المفهومي للحرية هو انه نظراً لكون الحرية ، في معناها الحرفي ، لا تكاد تعني أكثر من « انعدام الاعاقة ، أو الضبط » فقد كان لزاماً على نظريات الحرية ان تأخذ في حسبانها الحواجز والقوى والأشخاص الذين يسيطرون علينا . وهذا صحيح حتى بالنسبة التحليل الوجودي للشرط الانساني . ان الوجودية تربط بين الحرية والقلق ، وهي مرتبطة بانعدام القوة او الأشخاص الذين يمكن ان يضبطونا ويجنبونا القلق المرتبط باتخاذ القرار . ونقد مثل هذه النظريات يقتضي أكثر ، بكثير ، من تحليل مفهومي للحرية .. فيجب أن يحدد موقعها ، جدياً ، كنظريات سيكولوجية واجتماعية وسياسية ونقدها على هذا الأساس .

حرية العمل

مذهب يجب ، بموجبه ، أن لا يكون للدولة سوى اقل تدخل ممكن في الشؤون الاقتصادية بقصرها دورها على حماية الأشخاص والأملاك والدفاع الوطني . ويجب ان تتولى ايضاً ، عدداً صغيراً من الخدمات

العامة كالطرق والمرافيء . وهذا المذهب قائم على الفرضية القائلة أن الفعاليات الاقتصادية تؤدي ، بصورة طبيعية ، الى التناغم العام ومنفعة كل فرد اذا تركت تعمل وحدها . نادى بهذا المذهب ، أولا ، الفيزيوقراطيون الفرنسيون (راجع الفيزيوقراطيين) ، ودافع عنه علماء اقتصاد المدرسة الكلاسيكية الرئيسيون ، ولكنهم فعلوا ذلك بتحفظات عموماً : فجون ستيوارت ميل يلاحظ ان « حرية العمل يجب أن تكون ، بإيجاز ، الممارسة العامة ، وكل مخالفة لهذا المبدأ شر مؤكد اذا لم تكن مقتضاة من جانب نتيجة مفيدة هامة» . والأنصار الحاليون لهذا المذهب موجودون بين تيارات الحرية المطلقة .

الحرية المطلقة (مذهب)

ما هي الوظائف المشروعة للحكومة ؟ ان مذهب الحرية المطلقة قد طور من جانب تيار سياسي يجيب أعضاؤه (ومعظمهم امريكيون او انكليز) عن هذا السؤال بصورة راديكالية ومتطرفة . وبصورة ادق ، هناك فرعان لهذا التيار ، وكل منهما يعطي اجابة متطرفة عن هذا السؤال الاساسي في النظرية السياسية . ان تياراً أولاً للحرية المطلقة وهو تيار فوضوي ، يرى أن كل حكومة غير مشروعة . والتيار الثاني ، ويوصف عامة بانه تيار « الحكم الادنى » ، يرى أن على الحكومة ان تقتصر على حماية الأفراد والقيام بسياسة دفاعية وحمل الناس على احترام العقود . والنظام القضائي هو ، ايضاً ، جزء من المهمات الشرعية للحكومة ، الا أنه ليس من مهماتها فرض الضرائب حتى لو كان ذلك لتأمين الوظائف السالفة الذكر . ويرى الفوضويون من انصار الحرية المطلقة أن الفعاليات الحكومية التي يقبلها انصار الحكم الأدنى أوسع مما ينبغي ويجب أن تنجز من جانب مصالح خاصة . بل ان بعض أنصار الحرية المطلقة الفوضويين يرفض كل استعمال للقوة . والسؤال المطروح ، اذ ذاك يتعلق بمعرفة تبنيهم لوجهة نظر على هذا القدر من الاختلاف عن معظم النظريات السياسية . ان انصار الحرية المطلقة

يستندون ، قبل كل شيء ، الى مذهب صارم جداً للحقوق الفردية ، لا سيما حق اقتناء الخيرات واحتياز ملكية . وتصورهم لحق الملكية ولحرية العقود لا يشمل حق الرخاء لأن هذا النموذج من الحقوق ، كما يؤكدون ، يقتضي أن يوجد قسم من السكان لتلبية حق قسم آخر . ثم ان أنصار الحرية المطلقة يرون أن رأسمالية قائمة على حرية العمل هي أفضل نظام اجتماعي ممكن سيقوم وحده ، دون تدخل من الدولة ، بفعل الأفراد فقط .

وعالم الاقتصاد الامريكي : موراي ن. روتبارد ، احد تلاميذ لودفيغ فون ميزس ، هو المؤسس الرئيسي لفوضوية الحرية المطلقة في الولايات المتحدة . وقد لفت نشر الفيلسوف روبرت نوزيك ، وهو مدرس في هارفارد الكتاب « الفوضوية والدولة الطوبلوية » (١٩٧٤) الانتباه الى هذا التيار الفكري ، وغالبا ما عد هذا الكتاب اللامع ، مع كتاب راولز « نظرية في العدالة » (١٩٧١) ، أصل تجديد للفلسفة السياسية المعيارية في العالم الجامعي . ويكرس نوزيك القسم الأول من كتابه للبرهان عن كون الافراد سيجدون ، في الحالة الطبيعية (حالة أقرب الى حالة لوك منها الى حالة هوبز) ، مصلحة ما في السماح لـ « حام مسيطر » بالظهور . وسوف يكون له ، بحكم الواقع ، احتكار القوة في اقليم معين ويؤلف ، بذلك ، « كيانا مشابها للدولة » . وتكون مثل هذا الكيان ، اذا تم بصورة مناسبة ، لن يخرق حقوق كل فرد . الا انه ليس للعميل المسيطر سلطة فرض الضرائب . ويرى نوزيك ، في القسم الثاني من كتابه ، انه ليس للدولة من سلطة شرعية خارج وظائف الحماية والعدالة والدفاع المنشأة في القسم الاول من كتابه . وهو يقدم مثاله المشهور ، مثال « ولت تشامبرلن » ، ضد ما يسميه « نظرية متمفجة » للعدالة تقول أن الملكية والدخل يجب ان يوزعا بموجب خصائص الافراد . وهو يبين ، بهذا المثال ، أن النماذج يمكن ان تقلب بسهولة بأفعال تبدو ضئيلة . لنفترض ، كما يقول ، ان كل فرد ، في مجتمع قائم على المساواة ، يقترح اعطاء ربع دولار لولت تشامبرلن

(رياضي أمريكي مشهور) ليلعب كرة السلة . ان تشامبرلن سيتمتع، اذ ذاك ، بدخل كبير . وبالتالي ، فان حماية نموذج توزيع ما سيقتضي تداخلات ثابتة من الحرية الفردية .

ويتجنب نوزيك المسائل المتصلة بنظرية « منمذجة » للعدالة باحلاله محلها نظرية تاريخية . ان الافراد لا يحتاجون ، في هذه المقاربةالمستوحاة من لوك ، الى أن يستحقوا ، أخلاقيا ، ملكيتهم ، بل هم يحتاجون ، ببساطة ، الى أن يكونلهم حق بها . وكل فرد يستطيع أن يملك الحق في الملكية باقتنائه ، بالضبط ، ملكية غير مملوكة لاحد أو بتلقيه ملكية شخص كان له الحق الاولي فيها . ويقدم الكتاب تفاصيل هذا النظام، وهو يتضمن ، ايضا ، نقدا ثاقبا لنظام راولز المختلف جدا عن نظام نوزيك . ويحاول القسم الثالث أن يبين أن مجتمعا يأخذ بالحرية المطلقة يقابل تعريف نظام اجتماعي طوباوي بقدر ما تستطيع الرهوط أو الاشخاص اقامة صور الحياة التي يرغبون فيها .

وحجج نوزيك تلجأ ، بصدد بعض الوجوه الاساسية ، الى مؤسسات أخلاقية . ويعارض قسم من انصار الحرية المطلقة هذه المقاربةبمحاولتهم اشتقاق نتائج مؤيدة للحرية المطلقة من مقاربة فلسفية ارسطوطالية . واعضاء هذه المجموعة تأثروا ، الى حد بعيد ، بروائي امريكي ، آين راند ، يرى أن اساس الاخلاق هو الانانية العقلانية . فأرفع هدف لكل فرد يقوم على ترجيح تفتحه الشخصي بوصفه كائنا بشريا عقلانيا . واتباع هذه المدرسة يحاولون أن يستنتجوا من نظام حقوق تتصف بالحرية المطلقة .

ومعظم أنصار الحرية المطلقة يقيمون أفكارهم على الايمان بالحقوق الفردية ، ولكنهم ليسوا كذلك جميعا . فبعضهم ، مثل دافيد فريدمان، يستمد حججا من الاقتصاد ويستند الى نظرية « الخيارات العامة » لبدافع عن اقتصاد للسوق دون قيود . ويصبح من العسير ، اذ ذاك، تمييز هؤلاء عن الليبراليين الكلاسيكيين وانصار الراسمالية مثل

فريدمان وف. فون هايك اللذين لا يعدان ، عادة ، من انصار حركة الحرية المطلقة بالمعنى المضبوط للكلمة . وقد مارست مقاربة هايك لقاعدة الحقوق تأثيرا عميقا على انصار الحرية المطلقة .

الحقــوق

يستعمل هذا المصطلح بثلاثة معان رئيسية في الفلسفة السياسية :

ـ لوصف نموذج مـن الترتيب المؤسس تضمن ، فيه ، المصالح بحمايات قانونية وتكون الخيارات ممهورة ، فيه ، بنتيجة ، فعلية وتعطى ، فيه ، الخيرات والفرص للافراد على أسس واضحة .

ـ للتعبير عن الطلب المشروع لقيام ترتيب مؤسسي من هذا النموذج والمحافظة عليه واحترامه .

ـ لوصف واحد من اشكال هـذا الطلب ، وهـو المبدأ الاخلاقي الاساسي الذي ينسب اهمية حاسمة لقيم مثل المساواة والاستقلال والعمل الاخلاقي .

ويستعمل تعبير « الحقوق القانونية » في الاشارة الى المعنى الاول، وتعبير « الحقوق الاخلاقية » و « الحقوق الطبيعية » (بموجب مفردات أقدم) في الاشـارة الى المعنيين الآخرين . ويمكن لتعبير « حقـوق الانسان » أن يشير الى اي من هذه المعاني الثلاثة . وقد قال كثير من المؤلفين ــ ولاسيما جيريمي بنتام ــ ان مصطلح « الحقوق » مخصص للمعنى الاول متذرعين بأن طلب الحق ليس ، في ذاته ، حقا ، اكثر مما تكون شكوى انسان جائع ، في ذاتها ، خبزا . ويرى هؤلاء المؤلفون ، أيضا ، أن جوهر الحقوق ، منظورا اليها من وجهة نظر اخلاقية ، يعبر عنه ، بمزيد من الوضوح ، بمصطلحي الواجب والمنفعة . وعلى وجـه الاجمال ، لم تؤخذ هذه التحفظات ، قط ، بعين الاعتبار . وقد ولدت، في السنوات الاخيرة ، نظريات عديدة في الحقوق او نظريات سياسية قائمة على الحقوق .

ومدلول « الحق » ملتبس حتى لو التزمنا المعنى الاول . وقد سلم الحقوقيون بالتمييز الذي أجراه و. م. هوهفيلد بين اربعة نماذج من العلاقات الحقوقية يمكن وصفها بأنها « حقوق » . :

ـ الامتيازات أو الحريات التي لا تقتضي ، بالنسبة للافراد ، أي التزام ـ ان انسانا يهاجم يملك الحق في الدفاع عن نفسه مثلا .

ـ الحقوق الشرعية التي يعد الافراد ، من أجلها ، موضوع واجب على الآخرين (على واحد بشكل خاص أو على الآخرين بصورة عامة) .

ـ السلطات التي تعطي شخصا ما امكانية تعديل العلاقات الحقوقية التي يقيمها مع آخرين ـ للمالك ، مثلا ، حق التخلي عن ملكيته للشخص الذي يختاره .

ـ الحصانات التي تمنع تعديل الوضع الحقوقي لشخص ما بممارسة السلطة من جانب شخص آخر ـــ يحق للمالك ، مثلا ، أن لا يطرد من جانب الدولـة .

والى هذا التداخل الوثيق بين كل هذه العلاقات الحقوقية الاولية يتم الرجوع عندما تذكر الحقوق القانونية أو حقوق الانسان . الا أن الانتباه يتركز في النظرية السياسية ، بصورة أخص ، على الحقـوق الشرعية والعلاقة بين حقوق الافراد والواجبات التي تستلزمها بالنسبة للناس ، وخاصة بالنسبة للحكومات .

وابسط تعبير عـن العلاقة بـين الحقوق والواجبات هـو مدلول الترابط : فالحديث عن حق (س) حيال شيء ما يعادل النص على واجب مترتب على (ع) هو أن يؤمن له هذا الشيء . وضمن هذا المنظور الذي يسمى ، احيانا ، نظرية المنافع ، يعني امتلاك المرء لحق ما انتفاعه بواجب ملقى على عاتق شخص آخر .

ويرفض بعض الفلاسفة هذا التفسير ويفضلون عليه « نظريه الخيارات » : لا يمكن أن يعد (س) مالكا لحق ما لم يجعل واجب (ع) هذا الاخير مدينا حيال (س) ، اي ما لم يكن في استطاعة هذا الاخير التخلي عن هذا الحق اذا طاب له ذلك . وهكذا ، فان الموعود بشيء ما لا يملك حقا لان من واجب الذي وعده أن يحترم التزامه فقط ، بل لان الموعود يستطيع تحريره من التزاماته أيضا . والحقوق ، بهذا المعنى ، اشياء يمكن التخلي عنها . فما من حق لا يقبل التنازل عنه (بمعنى ان الشخص الذي يملك حقا لا يستطيع أن يفقد اثره بمجرد ارادته) .

وقد سادت المساجلة حول قابلية الحقوق للتحويل تاريخ هذا المفهوم حتى ظهور الفكر السياسي الحديث . فاذا كانت الحقوق قابلة للتحويل ، فيمكن أن يعد الرق والطغيان مقبولين على الصعيد الاصطلاحي . اما اذا لم تكن الحقوق قابلة للتحويل ، كما هي الحال في نظرية جون لوك السياسية ، فلا يمكن أن يقال أن الافراد تخلوا عنها لدى قيام العقد الاجتماعي . وهذه المسألة تتخذ ، في المناقشات المعاصرة بعض الاهمية في صورة التصدي لحقوق الاطفال والتشريع الابوي وحرية التعاقد .

وتقدم « نظرية المصالح » بديلا للتصور ، على ما يكفي من الاختلاف، بتعابير الترابط : فيعد فرد ما صاحب حق منذ ان تكون لهذا الفرد مصلحة على ما يكفي من الاهمية لتبرير ان يكون على الآخرين الالتزام بتلبية هذه المصلحة بطريقة ما . وبموجب هذا المعنى ، لا تكون الحقوق والواجبات مترابطة فقط ، بل انه يفترض في الاولى أن تولد الثانية أيضا . والذين يتبنون وجهة النظر هذه لا يرون أن كل المصالح موضوع حقوق . والواقع ان هذا التصور شكلي تماما ويجب أن يركب مع نظرية اكثر جوهرية تدل على المصالح التي تكون على ما يكفي من الاهمية من اجل ان تؤلف الاساس الممكن لواجبات . ووظيفة نظرية في الحقوق هو أن تكشف عن اهم مصالح الافراد وتعطيها الغلبة على المصالح المأخوذة ، عموما ، في المحاكمة السياسية .

ان المساجلة بين نظرية « المنافع » ونظرية « الخيار » ونظرية « المصلحة » تتصل بالوجوه الشكلية للغة الحقوق . وهناك مسائل اكثر جوهرية تطرح بصدد تبرير الحقوق وامكانية نظرية سياسية قائمة على الحقوق والعلاقة بين الحوق والاعتبارات الاخلاقية الاخرى .

وتنبثق مسائل تبرير الحقوق ، قبل كل شيء ، لان الحقوق القانونية تقتضي تكاليف بالنسبة للحكومات وللذين تخلق لهم هذه الحقوق التزامات ، ولا تنجم هذه التكاليف عن كون هذه الحقوق تقف عقبة في وجه السلطة السياسية والطموحات الشخصية فقط ، بل هي تنجم ، ايضا ، عن كونها تلزم المشرعين بتقديم ضمانات ثابتة للافراد عندما تتغير المزايا التي يتوقعها المجتمع من احترام هذه الحقوق من يوم الى يوم . فمن جهة أولى ، تفرض هذه الحقوق نمطا اداريا جامدا لا يمكن أن يعدل بموجب الظروف : فعلى سبيل المثال ، لا يمكن لتدابير مثل الاعتقال دون محاكمة أو المحاكمات دون محلفين التي يتم اللجوء اليها في ايرلندا الشمالية بسبب الظروف الاستثنائية التي تعرفها حاليا، لا يمكن لمثل هذه التدابير أن تواجه في الولايات المتحدة حيث يستفيد المشبوهون من ضمانات حقوقية في موضوع الاجراءات القضائية .

ومن جهة اخرى ، فان الحقوق تخلق التردد وعدم امكان التوقع بالنسبة للادارة عندما تحمي الخيارات : فحقوق الآباء في اختيار مدارس اطفالهم تجعل كل تخطيط بصدد ادارة الابنية والمعلمين صعبا . نادرون، حتى بين منظري الحقوق ، هم الذين يرون أن الحقوق يجب أن تكون المحدد الوحيد للقرارات السياسية . فهذه الحقوق يجب أن تحصر في ميادين نوعية من الحياة يكون امرا اساسيا ، فيها ، بالنسبة للافراد، ان يتمتعوا بضمانات ثابتة حتى في حالة الكلفة المرتفعة أو الشروط الاقتصادية والسياسية المتأرجحة جدا. ومن اجل ذلك نرى أن النظريات النفعية غير قادرة على تقديم تبرير للحقوق الفردية . فالبحث عن المنفعة العامة في الظروف المتحركة لمجتمع معقد تقتضي ، على ما يبدو ، مرونة براغماتية ، من جهة ، والقدرة على استباق الخيارات الفردية التي

تنزع الحقوق ، كما رأينا ، الى احباطها من جهة اخرى . ومن السهل ان نذكر حالات تكون ، فيها ، التفضيلات أفضل تحققا ونبلغ ، فيها ، مزيدا من الرخاء بحبس الارهابيين بدلا من محاكمتهم ، بمركزة السكن والاستخدام والتربية بدلا من تـرك حرية الاختيار للافراد في هـذه الميادين المختلفة وبتجاهل الفقر والحرمان بدلا من ضمان دخل أدنى . ان بعض النفعيين يكتفون بهذا الموقف : فهم ، مثل بنتام ، ينكرون ، بكل بساطة ، على البشر ، حقهم الاخلاقي بالحصول على ضمانات قانونية لا يكمن وراءها حساب نفعي نوعي . وبالمقابل ، ترفض « الحدوس » بوصفها حطام نظريات أخلاقية فقدت مكانتها . وتبنى آخرون موقفا أكثر تنويعا وادعوا أن احدى الصورتين الحديثتين للنفعية غير المباشرة تستطيع توليد الضمانات التي تقتضيها الحقوق حتى ولو لم يتوصل الحساب النفعي الى ذلك .

وتثير العلاقة بين الحقوق والديمقراطية النموذج نفسه من المسائل. فاذا اتخذت القرارات السياسية على أساس قواعد الاغلبية ، فليست هناك أية ضمانة من أن تفرض الاغلبية اعباء أو تضحيات غير مقبولة على أقلية مواطنيها . وفي بعض البلدان ميثاق يحدد القرارات التي يمكن ان يتخذها الشعب أو ممثلوه . وهذه القيود ، من وجهة نظر الاغلبية ، لا ديمقراطية لانها تحبط تلبية التفضيلات السياسية لمعظم أعضاء المجتمع المعني . وألح بعض المنظرين على كونها متوافقة مع تفسير أكثر تعقيدا للديمقراطية . فالحقوق تحمي الديمقراطية نفسها من خطر تدميرها لذاتها بسيرورة القرار الديمقراطي . والحقوق ليست عقبة في وجه قاعدة الاغلبية في حجم التزام الاغلبية السياسية بمواجهة آثار قراراتها في كل اعضاء المجتمع بصفاء . ولكن ذلك لا يبدو صحيحا الا بالنسبة لبعض الحقوق المضمونة ، دستوريا ، بهذه الطريقة .

واذا لم تكن النفعية ولا نظرية الديمقراطية قادرتين على دعم الحقوق الفردية ، فما هي التيارات التي نستطيع اللجوء اليها لصالحها؟ وغالبا ما تم اللجوء ، تاريخيا ، الى القانون الطبيعي أو قانون الله :

فقد كان جون لوك ، مثلا ، يقول اننا نخضع منذ أن نكون ، جميعا ، مخلوقات الله لبعض القيود في طريقة تصرفنا حيال الآخرين ، وهـذه القيود تؤلف أساس حقوقنا غير القابلة للتحويل . ولكن العصر الحديث شكاك حيال الوحي كأساس للأخلاق السياسـية ، وفكرة الحقوق « الطبيعية » أكثر ارتباطا بمفهوم الطبيعة البشرية وفقدان الاعتبار الذي أصاب الحجج ذات النزعة الطبيعية في ميدان ما وراء الاخلاق .

وقد حاولت النظريات الحديثة بيان الاسس الطبيعية للحقوق أكثر مما حاولت تعيين القيم الاخلاقية العميقة والمبادىء المرتبطة بها . وأهم النظريات ارجعت الحقوق الاخلاقية الى اعتبارات في موضوع الحريـة والاستقلال والمساواة .

ان الحقوق تتميز عـن الاعتبارات الاخلاقيـة الاخرى ، في رأي هـ. ل. آ. هارت وآخرين ، بكونها تحمي وتدعم اهتمام الانسان النوعي بالحرية . فالحقوق هي ، وحدها ، من بين جملة الاعتبارات الاخلاقية ، التي تحمل ، في ذاتها ، فكرة كون تأكيدها مبررا اخلاقيا . واذا كان لا ينبغي هدر الحرية إلا من أجل الحرية نفسها ، فان الوجه الملازم للحقوق يبين أهمية قيم الحرية التي تغطيها. والاكثر من ذلك هو ان معظم من يربطون بين الحقوق والحرية يحتفظون ، جزئيا ، بـ « نظرية الخيارات » : فمالك حق ما يقدم على صورة فعالة أكثر منه على صورة مستفيد من واجب شخص آخر . وبالتالي ، فانه لا يمكن ، بموجب هذا التفسـير ، أن يكون للحيوانات أو الاجنة حقوق لانها غير قادرة على ممارسة اختيارات وعلى اظهار حريتها ، وهذه الاختيارات وتلـك الحرية هي التي تكون وظيفة الحقوق ، على وجه الدقة ، حمايتها . وبعض هؤلاء المنظرين ينتقدون ، كذلك ، ضم ما يسـمى بالحقوق الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ كالحق في الامن الاجتماعي ، وفي التربية ـ الى وثائق مثل اعلان حقوق الانسان . وليس الامر ، فقط ، هو ان هذه الطموحات تبدو لهم طوباوية في معظم البلدان المعنية ، بل انه ليس لها ، مع فكرة الحرية ، سوى علاقة ابعد من أن ترفعها الى مصاف الحقوق (راجع حقوق الانسان) .

وقد تزايدت لا شعبية هذا الادراك المستند الى الحرية منذ بضع سنوات . والذين دافعوا عنه ، في الأصل ، لا يؤمنون ، هم أنفسهم ، بقدرة « نظرية الخيار » على استيعاب منطق حريات مشروعة عديدة .

ان الفكرة القائلة ان اعتبارات الحرية هي ، وحدها ، التي تملك الالحاح والقوة اللازمة لربطها بمفهوم الحقوق لم تعد مقبولة اليوم . فهناك حريات عديدة (كحرية المرء في قيادة سيارته في شارع تحول الى منطقة مشاة) لا تعد جديرة بأن تذكر بين الحقوق ، والحريات الجديرة بذلك (كحرية التفكير الديني أو السياسي) يجب أن تميز عن الاخرى بموجب معايير قيمة غير مدلول الحرية نفسه . وفكر بعضهم ، مؤخرا ، في اشتقاق الحقوق من فكرة احترام عمل الانسان واستقلاله ، وهي فكرة مستوحاة من كانت . ولا تدرك الحقوق ، في هذا المنظور ، بوصفها المبادىء الاساسية لنظامنا الاخلاقي ، بل بوصفها الشروط المسبقة لفكر وعمل اخلاقيين . فالناس يعانون صعوبات في ممارسة قدراتهم في التداول والاختيار والعمل الاخلاقي اذا كانت حياتهم مهددة وخياراتهم محدودة تحت مرحلة معينة ، واذا كانوا موضوع آلام حادة أو اذا أوقعت فيهم الاضطراب حاجات عنيفة جدا مثلا . وعلى الرغم من ان استقلال العمل الانساني واحترامه قيمتان مرتبطتان بالحرية ، فان هؤلاء المنظرين يرون الحرية من زاوية أكثر ايجابية ، بوصفها شيئا ينبغي تشجيعه وانجازه أكثر منها كشيء محقق في الحياة البشرية . ولمثل هذه الافكار علاقات هامة بتقليد الليبرالية السياسي وبالادراك الليبرالي للعدالة : فاذا كان دور نظرية في العدالة السماح للناس بأن يبرروا لبعضهم بعضا تدابير أولية في موضوع توزيع المزايا والاعباء في مجتمعاتهم ، فان الحقوق يمكن ان تفسر ، اذ ذاك ، بوصفها المبادىء الاساسية لاحترام الاشخاص الذي يفترضه جهاز التبرير هـذا .

والفكرة الثالثة ــ فكرة المساواة ــ على صلة بذلك . فالليبراليون يرون أن على كل الحكومـات ان تعامـل مواطنيها باحترام واعتبـار

يتساوى ، فيهما ، جميعهم مهما تكن مواهبهم أو ضروب ضعفهم . فربما أمكن استنتاج الحقوق الاخلاقية من هذا الالتزام الاولي ، مثلا ، على الطريقة التي اشتق ، بها ، راولز مبدئي الحرية والتوزيع الاجتماعي من المقدمات المساواتية لنظريته في العدالة . وقال دفوركين انه ربما استطاع الحساب النفعي ان يضم اليه مبدأ المساواة في المعاملة ، ولكن ذلك يتم ، فقط ، شريطة أن يترك جانبا ما يسميه « التفضيلات الخارجية » ، أي تفضيلات بعضهم بشأن الصورة التي يجب ان يعامل عليها الآخرون. وهو يقدر ان حقوقا عديدة يمكن ان تطرح كقيود على النفع في الحالات التي يصعب ، فيها ، أخذ التفضيلات الخارجية في الحسبان ، وفي الحالات التي تكون ، فيها ، لهذه التفضيلات فرصة جيدة في أن تلعب دورا حاسما .

وليس الجميع مقتنعين بان فكرة الحقوق يمكن ان تحمل اسهاما هاما الى الفلسفة الأخلاقية والسياسية . ويرى كثيرون ، حتى بين المقتنعين بذلك ، ان مسالة الحقوق لا تستنفد مسائل الاخلاق . وتبدو الحقوق متصلة ، على الاخص ، بالقيم الفردية . فنحن نذكر الحقوق عندما نرى انه من المهم ضمان خير ما لفرد او لسلسلة من الأفراد .

وتبدو لغة الحقوق غير مناسبة في حالة الخيرات التي لا معنى لها في نظر الافراد مأخوذين واحدا واحدا ــ خيرات جماعية كالاخاء او الجماعة مثلا . وقد مضى مؤلفون اشتراكيون أبعد من ذلك مدعين ان الحقوق تمثل الاخلاق السياسية الخاصة بالانانية البورجوازية ، وان أخلاقية اشتراكية حقيقية يجب ان تترك مكانا لهذه المطالبة الفردية في اساسها . الا انه يصعب التسليم بذلك : فعلى الرغم من ان الاخلاق القائمة على الحقوق ، حصرا ، تبدو قليلة الجاذبية بشكل خاص ، فان على الجميع ، باستثناء أكثر أصحاب النظريات الجماعية دوغماتية ، ان يعترفوا بأن للافراد بعض المصالح التي ليس لهم الحق الاخلاقي في حمل الآخرين على احترامها ، فقط ، بل التي يكون احترامها ، بالنسبة اليهم ، حيويا من الوجهة الاخلاقية .

حقـوق الانســان

هي الحقوق التي يملكها الكائن البشري لمجرد انه كائن بشري . ان مصطلح « حقوق الانسان » لم يصبح رائجا الا خلال هذا القرن . أما في القرون السابقة ، فقد كانت هذه الحقوق تسمى ، بصورة شائعة ، « الحقوق الطبيعية » ولم يكن ، في كثير من الحضارات ، وجود لمفهوم الانسان و لا، من جهة أخرى ، لفكرة حق مهما كانت طبيعته . فهناك ، مثلا ، مساءلة حول معرفة ماذا كان مفهوم الحق ماثلا في النظام الحقوقي لليونان وروما القديمتين . وقد اكد توك ، في دراسة حديثة ، ان مفهوم الحق لم يظهر في أوروبا قبل القرن الثاني عشر . ولم تظهر نظريـة متماسكة وكاملة حول الحقوق الطبيعية الا في نهاية القرن الرابع عشر ولم توجد صريحة الا مع عمل جيرسون والذين اشتركوا معه . وطورت النظرية من جديد ، في بداية القرن السابع عشر ، ولا سيما في أعمال هوغو غروسيوس . ثم ظهرت ، بعد ذلك ، مدرستان مختلفتان في موضوع الحقوق الطبيعية .

وتنسب أكثر المدرستين نزوعا الى المحافظة (وتشمل ، خاصة ، سيلدن وهوبز) الي البشر حقا غير محدود ، امكانيا ، في الحرية ني حالتهم الطبيعية (وبعبارة أخرى قبل السياسية) ولكنها تقدر انه جرى التخلي عن هذا الحق ، بصورة متفاوتة ، عندما دخل البشر في مجتمع مدني . فهذه النظرية تتوافق ، اذن ، مع الدفاع عن السلطة المطلقة للحكومة . وعلى العكس من ذلك ، يقدر منظرون راديكاليون آخرون انه اذا تخلى المرء عن بعض الحقوق لصالح الحكومة بهـدف المحافظة على السلام الاجتماعي ، فان هناك حقوقا اخرى لا يمكن التخلي عنها وان الشعوب تستطيع ان تطالب بها ضد حكومة قمعية . وقد تذرع الانكليز بالحقوق الطبيعية لدى الثورة الانكليزية الاولى (والتي بدات حوالي عام ١٦٤٠) ولدى الثانية عام ١٦٨٨ . وهذه الصيغة الاكثر راديكالية هي التي اصبحت النظرية السائدة في الحقوق الطبيعية. ولوك هو الذي أعطاها اكثر تعبيراتها سدادا في نهاية القرن السابع عشـر .

ويرى لوك ان حق الله الطبيعي يقرر انه « ليس لأحد أن يضر بحرية الآخر وصحته وملكيته » ، فهذا القانون يعطي لكل فرد ، اذن ، الحق الطبيعي في الوجود ، في أن يكون حرا ويمتلك خيرات ، ولكنه يفراض عليه الواجب الطبيعي ، واجب احترام حياة الآخرين وحريتهم وملكيتهم . وربما كان هذا « الحق التنفيذي للطبيعة » هو مصدر النزاع في الحالة الطبيعية ، وقد يكون البشر ، في سعيهم الى السلام ، قد عهدوا به الى سلطة مشتركة واقاموا ، اذن ، جماعية سياسية . ولكن البشر ، كما يلح لوك ، لم يتخلوا عن حقوقهم الطبيعية في الحياة والحرية والملكية . والجماعة تسمح لهم ، على العكس من ذلك ، بأن يحموا هذه الحقوق غير القابلة للتحويل بصورة أفضل . فلا يملك اي انسان ، على المستوى الاخلاقي ، سلطة وضع حياته وحريته بين يدي آخر (على الرغم من انه يمكن « ارتهان » هذه الحقوق الطبيعية اذا خرق حق الآخرين) .

وتستلزم الحقوق الطبيعية ، في نظرية لوك ، ثلاث نتائج رئيسية على الصعيد السياسي . فقبل كل شيء ، لا يستطيع احد ، منذ أن يتمتع الافراد بحقوق متساوية في قانون الطبيعة ، ان يخضع لسلطة طرف آخر دون موافقته الخاصة . ثم ان المحافظة على الحقوق الطبيعية وحمايتها هي الوظيفة الاولى لكل حكومة . واخيرا ، فان الحقوق الطبيعية تحد من سلطة الحكومات ويمكن ، بالتالي ، الاطاحة بها بصورة شرعية اذا خرقت حقوق المواطنين .

وبقيت هذه المتضمنات الثلاث ، خلال القرون التالية مرتبطة بذكر الحقوق الطبيعية . فاعلان الاستقلال الامريكي (١٧٧٦) ، مثلا ، ينص على أن « كل البشر ولدوا متساوين وان خالقهم زودهم ببعض الحقوق غير القابلة للتحويل ، ومنها الحق في الحياة والحرية والبحث عن السعادة » بوصف ذلك حقيقة بديهية . وهو يقرر ، بعد ذلك ، أن الحكومات قد أقيمت لصيانة هذه الحقوق وانها تستمد سلطتها العادلة من موافقة المحكومين وان حكومة تسعى الى تهديم هذه الحقوق يمكن

ان تلغى من جانب الشعب . ويطرح « الاعلان الفرنسي لحقوق الانسان والمواطن » (١٧٨٩) المبادىء نفسها باسم الحقوق الطبيعية غير القابلة للتحويل أو التقادم التي يعددها . وتصدر مذاهب حقوق الانسان في القرن العشرين ، مباشرة ، عن النظريات الليبرالية في الحقوق الطبيعيــة .

وفضلا عن ذلك ، فان كثيرا منها يستعمل مدلولي « الحقــوق الطبيعية » و « حقوق الانسان » على انهما مترادفان . وتبقى فكرة حقوق الانسان فكرة حق يكون « طبيعيا » بقدر ما هو امتياز يملكه البشر بسبب قدراتهم البشرية الطبيعية وليس بسبب ترتيب ما ناجم عن النظام الحقوقي الخاص الذي يعيشون فيه . وتقابل حقوق الانسان، نوعا ما ، مدلولات الشخص الخاص والروابط الخاصــة كمدلــول المشروعات او مدلول النقابات . ولكن مرماها الرئيسي من مستوى سياسي . فهي تصف الحد الادنى من الامتيازات الذي يجب على الحكومات ان تضمنه وتحميه وتحترمه .

وقد استعيدت اعلانات حقوق الانسان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وكيفت في اعلانات القرن العشرين ، وعلى الاخص في اعلان حقوق الانسان الصادر عن الامم المتحدة عام ١٩٤٨ وفي اللاحق والاتفاقيات التي كملته ، كما في الاتفاقية الاوروبية لحقوق الانسان . وانشاء هذه الحقوق يؤلف ، ايضا ، عنصرا من دساتير دول مختلفة . وهذه الدساتير تقع في التقليد نفسه بقدر ما تعترف بهذه الحقوق اكثر مما تضمنها فعليا .

ما هي الحقوق التي تعد ، بأكثر ، الصور شيوعاً ، حقوقاً للانسان ؟ ان الحق الأول ، والرئيسي غالباً ، هو الحق في الحياة . ويمكن تفسيره بوصفه حق المرء في ان لا يقتل وفي أن لا يعتدى عليه جسدياً أو بوصفه حقه في ان يحمى من القتل والاعتداء . ويمكن ، ان يكون الحق في ان يتلقى المرء الحد الحيوي الأدنى على الصعيد المادي وصعيد العلاج . والحق الثاني هو الحق في الحرية ـ الحرية العامة او الخاصة (حرية

التعبير والتفكير والحرية الدينية وحرية الاجتماع ..) وحق الملكية هو الحق الثالث ـ وكان ، في السابق ، من بين أهم الحقوق واستعيد في احدث الاعلانات عن الحقوق . الا انه يعزى اليه مقدار أدنى من الاهمية لانه يمكن ، بصورة خاصة ، ان يشكل عائقا للسياسات العامة . والنموذج الرابع من الحقوق هو حقوق المواطنين (الجنسية ، الحقوق الديمقراطية) والنموذج الخامس من الحقوق هو تلك التي تلزم الحكومة باحترام القانون والدستور والعدالة (لا توقيف تعسفي ، الحق في محاكمة عادلة) .

ان هاتين الفئتين لا تدخلان في التصور الأصلي للحقوق الطبيعية على اعتبار ان هذه الأخيرة لا تتخذ معنى الا فيما يخص « الشرط الطبيعي » للانسان ، اي خارج كل سياق حكومي . الا انه يمكن اعتبارهما من الحقوق الطبيعية أو من حقوق الانسان لان القوام الأخلاقي الممنوح للأفراد لا يكون دون محتوى فيما يتصل بالطريقة التي يمكن ان يعاملوا ، بها ، من جانب المؤسسات السياسية والهيئات العامة .

وأخيراً ، فإن لحقوق الانسان صلة ببعض الخيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . فإعلان الأمم المتحدة ، مثلا ، يؤكد ، من بين الحقوق ، على الحق في التربية والعمل والأمن الاجتماعي والراحة واللهو وفي مستوى حياة يتناسب مع رخاء كل فرد وصحته . وعلى الرغم من أن هذه المطالب ليست جديدة ، فإنها لم تتخذ الاهمية في تقليد حقوق الانسان الا في القرن العشرين . وقد أثار وضعها بالنسبة لحقوق الانسان مساجلات . وكان ذلك ، جزئياً ، لأنها ترد الى مناقشات في موضوع العدالة الاجتماعية ، الا انه كان ذلك ، ايضا ، لانها ملتبسة بالنسبة لمدلول حقوق الانسان نفسه . فكثيرة هي بلدان العالم الثالث التي لا تملك وسائل توفير الخيرات الضرورية لاحترام هذه الحقوق . اليس من قبيل العبث ان نقول للناس ان لهم الحق في خيرات لا تستطيع توفيرها لهم ؟ اليس من قبيل العبث ، كذلك ، اعطاء حقوق للانسان مختلفة لشعوب مختلفة بموجب اجزاء الكرة الارضية المتنوعة او بموجب

العصور ؟ والوجه الآخر القابل للنقاش في حقوق الانسان في المجال الاقتصادى والاجتماعي هو أن مسؤولية توفير هذا الموضوع من الخيرات أو ذاك لهذا الفرد أو ذاك يقع على عاتق حكومة خاصة . فالحق في هذا النوع من الخيرات ، يبدو ، اذ ذاك ، كما لو كان حقاً لمواطني هذا البلد أو ذاك بدلاً من أن يكون حقاً للجنس البشري . وعلى الرغم من أن منشئي الاعلانات لم يكونوا ، دائما ، متفقين فيما يتعلق بالتمييز بين حقوق الانسان والأهداف الاجتماعية المرغوب فيها ، فإننا نستطيع مواجهة نقد الحقوق الاجتماعية ـ الاقتصادية بحجج مضادة . فيمكن أن يجري تصور حق ما ، تماماً ، بوصفه حقاً حتى لو كان تحقيقه تابعاً لظروف متنوعة . انه يستطيع أن يكون حقاً عمومياً حتى لو كان الامتلاك الفعلي لهذا الحق يستند ، لدى هذا المالك للحق أو ذاك ، الى كيان خاص ، الى حكومة مثلاً . وفي نهاية المطاف ، ومهما تكن نوايا الذين كتبوا اعلانات الحقوق ، فليس من قبيل العبث ، من الوجهة المنطقية ، أن ندعي أن على الكائنات البشرية ، حيال بعضها بعضاً ، مسؤولية فيما يتعلق بالرخاء الاقتصادي على مستوى الكوكب .

كيف يمكن تبرير حقوق الانسان ؟ لقد قدمت اعلانات الحقوق ، احياناً ، كما لو كانت تنصب على حقائق بديهية ، في حد ذاتها ، يكفي اعلانها . وهذه المقاربة غير قابلة ، على الأقل ، للدفاع عنها وتقود معارضي حقوق الانسان الى الحط من شأنها بوصفها سلسلة مستبقات بسيطة .

وقد كانت الحقوق الطبيعية تعد ، بصورة شائعة ، في الماضي ، نسخة عن القانون الطبيعي ، تؤلف قسماً فرعياً منه على المستوى النظري ويرتبط تحقيقها بتحقيق القانون الطبيعي نفسه . وعلى الرغم من أن هذه المقاربة تبقى شائعة ، فإن مفهوم حق الانسان انفصل تدريجياً ، عن التقليد الفكري للحق الطبيعي . وينزع الأخلاقيون والفلاسفة المعاصرون ، بالأحرى ، الى تبرير حقوق الانسان هذه باسم قيم أساسية مثل الحرية والاستقلال والمساواة ، وكذلك باعتبارات

متنوعة متصلة بجوهر الانسانية . ما هي الصيغ التي يمكن أن تتخذها مثل هذه المحاكمة ؟ ان الكائنات البشرية معقدة ، وظروف حياتها معقدة كذلك . فما من سبب ، اذن ، لافتراض كون نظرية تبرر حقوق الانسان يجب ان تكون أو يمكن ان تكون ، مسألة بسيطة . وكما انه ليس اكثر معقولية ان نفترض ان سلسلة واحدة من المبادىء الأخلاقية أو نموذجاً واحداً من المحاكمة الأخلاقية يمكن ان يستوعب فكرة حقوق الانسان كذلك ، ما من سبب هناك من أجل أن تستطيع تبريرات ما ان تؤدي الى قائمة بحقوق الانسان لها محتوى وحيد . وبالتالي ، فإن نظريات حقوق الانسان قابلة لتنوع كبير ويمكن ان تكون أكثر سفسطة مما افترضه نقاد هذا المدلول عموماً . ولكن هذه الاعتبارات تنزع ، أيضاً ، الى أن تبين انه ما من سبب يحمل على التفكير بأن مالكي حقوق الانسان يجب ان يتفقوا ، فيما بينهم ، على أسس هذا المدلول او محتواه ، بحيث انه لا يمكن الوصول ، الابصعوبة ، الى ارادتهم المشتركة في انضاج نص فريد وعمومي لحقوق الانسان .

وعلى الرغم من الشعبية الواسعة جداً لفكرة حقوق الانسان ، فهي بعيدة عن أن تكون مسلماً بها عمومياً . وهذا الرفض مرتبط ، في بعض الحالات ، برفض أكثر اجمالية لكل مقاربة للأخلاق والسياسة من خلال حقوق الأفراد . وهناك انتقادات أخرى موجهة ، خصيصاً ، ضد حقوق الانسان . واحد أكثر هذه الانتقادات استمراراً يتصل بالقوام الابستيمولوجي لهذا المدلول . فأتباع بنتام لفتوا الانتباه الى أن حقوق الانسان تعلن في حين أن وجودها ، على غرار الحقوق القانونية ، مسألة من مستوى الوقائع . ان منظراً تقليدياً للحق الطبيعي يمكن أن يجيب ، دون شك ، بأن الحق الطبيعي يمنح من الله وان الحقوق التي يعطيها تقع على الدرجة نفسها من الفعلية التي تقع عليها الحقوق القانونية الصادرة عن التشريعات البشرية . الا أن المطلقين المعاصرين يقبلون أن يعترفوا بفرق بين التأكيد الاختباري : « يملك (آ) حقاً قانونياً في (س)» والتأكيد الأخلاقي « يملك (آ) حقاً أساسياً في (س) » . ومنذ ان

يقبل مثل هذاالتمييز ، فإن تأكيد كون البشر يملكون حقوقاً بوصفهم بشراً ليس أقل شرعية من اي تأكيد اخلاقي آخر .

وقد استخدمت ضرورة حسبان حساب لتفاصيل الحياة الاجتماعية وتعقيدها ، أيضاً ، ضد مذهب حقوق الانسان . فقد كان بورك ، مثلاً، يرى ان الحقوق التي أكدها الثوريون الفرنسيون كانت « متطرفة » ، في حين ان الحكومات كانت مقسورة ، في الواقع ، على تأمين توازن وتسويات بين شرور متنافسة وضروب خير متنافسة .

وكلما زاد اعتبارنا لكون القرارات السياسية تدخل قليلاً من التوازن بين الاعتبارات المتصارعة ، قل تعاطفنا مع نظريات تطلب أن نحترم قائمة حقوق غير قابلة للخرق الى حد ما .

واخيراً ، فإن الطابع الكوني للتفكير في حقوق الانسان أيقظ مخاوف من امبريالية ثقافية . فادعاء منح كل الافراد في العالم «حقوق الانسان» المترتبة لهم يمكن ان يؤدي الى مغالاة في التسامح حيال هـذا الاتجاه للثقافة الاوروبية ، اتجاهها الى دوس الثقافات التي لا تشاطرها التصور نفسه للرخاء والعدالة الاجتماعية .

الحق في الحيـاة الخاصـة

شاغل الحيـاة الخاصة في قدم شاغل الحياة في المجتمع . الا ان المناقشات حول هذا المفهوم والالحاحات على حمايته ذات أصل حديث نسبياً . ويسلم ، اليوم ، عموماً ، بأن الخصوصية عنصر هـام في العلاقات الانسانية وشهدت منحها حماية في وثائق دولية عديدة تعدد حقوق الانسان المعترف بها عالمياً .

ان مدى المفهوم موضع مساءلة ، ولكن الجميع متفقون على صلته بمسالة الاعلام والعزلة . ويضيف بعضهم اليه شاغل حرية العمل في الشؤون « الخاصة » وتقـديم الذات الى الآخرين في صورة مزيفـة

واستعمال الاسم او صفات لتعيين الهوية (كالصوت أو الصورة) لحساب شخص آخر ، لا سيما في سياقات تجارية ، وحرية الوجود في مأمن من الأصوات والروائح والرؤى التي لا يرغب بها المرء . فتعيين الحدود المفهومية المضبوطة هو ، اذن ، الى حد ما ، مسألة مواضعة .

ويتضمن مفهوم الحياة الخاصة مسائل ذات علاقة باقتناء معلومات عن شخص ما وتداولها ونشرها . ويدور الأمر ، أيضاً ، حول معرفة الدرجة التي يستطيع ، ضمنها ، شخص ما ضبط وصول الآخرين اليه وما هي قدرة الفرد على الاحتفاظ بهوية مغفلة . وتميز الحياة الخاصة عن السرية بنسبة الأولى الى الاشخاص حصراً . ولا تثير سرية المنظمات التجارية وسرية الحكومة مسائل تتصل بالحياة الخاصة .

وهناك التباس كبير في استعمال « الحياة الخاصة » و « الخاص » يجب تجنبه . فما هو خاص يمكن أن يعني ما هو « مجهول » « ما لا يمكن الوصول اليه » أو ، ايضاً ، احياناً « ما ينبغي أن يكون مجهولاً » بموجب المعايير القائمة أو بموجب معايير يريد المتحدث الدفاع عنها . وغالباً ما ينتقل كثير من انصار توسيع حماية الحياة الخاصة ، في محاكماتهم ، من المعياري الى الوصفي بصورة غير مبررة . وفي حالات اخرى ، تكون المحاكمات دائرية لأنها تنتقل ، دون تنبيه ، من لجوء الى المعايير القائمة الى لجوء الى معايير مثالية (عندما يؤكد ، مثلاً ، ان المطالبة بالخصوصية لأحداث تقع في اماكن عامة أمر غير مبرر)

وتأتي زيادة الحدة الحديثة لشاغل الحياة الخاصة ، فيما يتصل بالاعلام ، من تركيب بين تهديدات جديدة واقوى للخصوصية ، من جهة ، ووعي متزايد للعلاقة بين حماية الحياة الخاصة وبعض المثل العليا الهامة بالنسبة للشخص والمجتمع من جهة اخرى . واقوى التهديدات تأتي من التطورات التكنولوجية. فهناك ، اليوم، أدوات عديدة مسفسطة تسمح بالحصول على معلومات (كالتجسس والاستماع الالكتروني والتصوير الطويل المدى) . وتوفر الحاسبات ، أيضاً ، امكانيات غير

محدودة في الاحتفاظ بالمعلومات ومراكمتها ومعالجتها . وفضلاً عن ذلك ، فإن انتشار الاعلام يمكن أن يكون فورياً وعالمياً . ومجتمعاتنا من وجوه أخرى اكثر خصوصية من مجتمعات اجدادنا . فمعظمنا يملك من غفل الهوية اكثر مما يمكن أن يأمل (أو مما يمكن ان يكون قد تمنى) . ومع ذلك ،فإن طبيعة التهديدات التكنولوجية الجديدة تعني ان الاحتياطات التي تتخذ ، عامة ، لحماية خصوصيتنا لن تكافيء محاولة مصممة على اقتحام هذه الخصوصية . فلا بد ، اذن ، من نظام معين .

ولا يعتقد الجميع ان الحق في الحياة الخاصة ، مفهوماً بمعنى وجود ميادين معينة يستطيع ، فيها ، الفرد أن يضبط الاعلام عنها والوصول اليها ، مثل أعلى فعلاً . فبعضهم يرى أن شاغل الخصوصية الحديث ليس الا تجلياً لفردية خطرة هي نوع من الضياع . ويرى آخرون أن الوظيفة الرئيسية للحق في الحياة الخاصة هي تسهيل الخداع : فلا يحتاج الناس الى الخصوصية اذا لم يكن لديهم ما يخفونه . الا ان معظم المختصين متفقون ، مع ذلك ، على كون شيء من الخصوصية ضرورياً لتحقيق بعض المثل العليا المتصلة بالفرد ، كالاستقلال والصحة العقلية والابداع والنمو والتربية والقدرة على تكوين علاقات انسانية ، وكذلك لبعض المثل الاجتماعية العليا لمجتمع مفتوح وحر وديمقراطي . وتقوم الحدة الحالية لشاغل الخصوصية على وعي كون صيانتها سبيلاً لتنمية نوع الأشخاص والمؤسسات التي تقدر أنها مرغوب فيها . ويصبح الطموح الى الخصوصية مسألة عندما يكون هناك تنازع رغبات أو مصالح متعلقة بكمية المعلومات التي ينبغي أن تتوفر لآخرين حول فرد ما ونوعية هذه المعلومات . والنزاعات النموذجية تتصل بميادين يحتاج ، فيها ، الناس الى معلومات كأساس للقرارات التي يجب عليهم ، او يمكنهم ، اتخاذها ، أو لتلبية « حقهم في المعرفة » في الحالات التي ينكر ، فيها ، الفرد المعني هذه الحاجة أو يقدر ان مصلحة خصوصيته راجحة. ولا يمكن حل هذه المنازعات ، عموماً ، بحسبان حساب لمستويي الرغبة والتلبية فقط . فيجب أن يتجاوز حل المنازعات الرغبات ليصل الى

المصالح والقيم التي يمكن لتلبيتها أن تنميها . وقد قبلت معظم الأنظمة الحقوقية ، اليوم ، كون الحياة الخاصة موضوعاً لحماية قانونية ، مسببة جدالاً طويل الأجل بين المختصين في هذا الموضوع . وبعض الأنظمة الحقوقية تحمي الخصوصية من حيث هي كذلك ، وتحمي انظمة اخرى دائرة الخصوصية بصفات أخرى . والانظمة الموضوعة للمعطيات المصرفية المعلوماتية تسعى الى الحد من البعثرة غير المحسوبة للاعلام والى وضع حدود لاقتناء المعلومات والوصول اليها والاحتفاظ بها . وترمي هذه الأنظمة ، ايضاً ، الى ان تكون المعطيات صحيحة وجاهزة وكاملة . ويهتم القانون ، أيضاً ، بطرائق الحصول على المعلومات من جانب الموظفين والأشخاص الخصوصيين . وحق المرء في أن لا يتورط مبرر ، جزئياً ، بالرغبة في حماية الخصوصية والقيم التي تدعمها . ومراقبة الهاتف والتفتيش والمصادرات والفحوص الطبية الالزامية تثير مسائل تتصل بالخصوصية . والقانون يفرض ، في بعض السياقات، واجبات كتمان وامتيازات لضمان الخصوصية . وأكثر المسائل عرضة للنقاش هي تلك المتصلة بتنظيم نشر الاعلام الحقيقي حول الافراد ، وهو ما يتعارض مع حرية التعبير التي تسهم في تحقيق مثل عليا ، كالديمقراطية ، بقدر ما يسهم ، فيها ، احترام الحياة الخاصة .

الحقوق الدولية

مجموعة من القواعد والأعراف التي تسود ، جماعياً ، العلاقات بين الدول . ويمكن للحقوق الدولية ، حسب السياق ، أن ترجع ، كل منها، على حدة أو متراكبة ، الى واحد من العناصر المتميزة الأربعة التالية :

١ ــ تقوم الحقوق الدولية الوضعية على جملة الاتفاقيات النوعية (معاهدات ، تصريحات ، بروتوكولات) التي تعقدها دول ، فيما بينها ، وتلتزم باحترامها ، شكلياً على الاقل .

٢ ــ الحقوق الدولية العرفية هي الحقوق غير المكتوبة : جملة الاعراف التي ولدت في مجرى التاريخ وطبقت باتفاق غير رسمي . .

٣ ـ مبادىء الحقوق الدولية مثل عليـا ، مثل « الانسانية » في حقوق الحـرب . وهي تصهر ، مبدئياً ، الحقوق الدولية العرفيـة والوضعية معاً .

٤ ـ واخيراً ، فإن « نظرية الحقوق الدولية » مجال دراسة يسمى الاختصاصيون ، فيه « الخبراء » ويماثل « الفقه » في الحقوق القومية.

وهذه الفئات لا تشكل ، من حيث هي كذلك ، نماذج مختلفة من الحقوق الدولية بل وجوهاً مختلفة لواقع واحد او ، كما تنص على ذلك المادة ٣٨ من نظام محكمة العدل الدولية ، اربعة مصادر اساسية تسهم في تحديد الحق لدى الحكم في شؤون خاصة . وليست هذه الفئات الأربع متعادلة شكلياً في حال من الاحوال : فمبادىء الحقوق الدولية كامنة وراء الحقوق الدولية الوضعية والحقوق الدولية العرفية ، في حين ان اعمال « الخبراء » تقترح تعليقـات نظرية على الفئات الثلاث الأولى ، على العلاقات المتبادلة بينها وعلى طريقة وضعها موضع العمل في كل حالة خاصة .

وقرارات الحقوق الدوليـة ، في أضيق معانيها ، والاطراف التي تطبقها هي تلك المنصوص عنها ، صراحة في الاتفاقيات نفسها . فتفسير هـذه الاتفاقيات يتوقف على الأطـراف المشاركة ، على الدول المعنية الا عندما تقبل الارتباط بطرف ثالث ، كما في الحالات التي تعرض على محكمة العدل الدوليـة او في التحكيمات التي يعهد ، فيها ، الى دولة ثالثة او مجموعة دول بحق الفصل في النزاع . ولا يدور الامر حول حق وضعي كالذي وصفه جورج شوازنبرغ على انه « قانون السلطة » الذي تشرع ، بواسطته ، سلطة عليا باسم الذين تحكمهم وتملك القوة من اجل ان تفرض عليهم طاعة القواعد السلوك التي وضعتها . فلا وجود لمثل هذه السلطة العليا في الحقوق الدولية ، والقـدرة على استعمال القوة لفرض النظام الدولي المرغوب فيـه يتوقف على الاتفاقيات بين الدول التي تتصرف ، فعلياً ، بقوة تدخل قابلة للاستعمال من اجـل هذه الغايات .

الا ان الحقوق الداخلية نفسها لا تلبي ، حقاً ، معايير « قانون السلطة » الا في المجتمعات الشمولية او الاستبدادية التي لا تعيق الحزب او الفرد الحاكم ، فيها ، اية رقابة . اما في المجتمعات التي يقوم فيها القانون ، كما في الحقوق الدولية ، على مبدأ قبول المحكومين ، فهناك ايضاً ، عناصر لما سماه شوازنبرغر « قانون التنسيق » و «قانون التبادل » . وبالفعل فإن الحقوق الدولية تنتمي ، في شبه كليتها ، الى هاتين الفئتين الاخيرتين .

ويشير « التنسيق » هنا ، الى اسباغ التناغم على جهود مجموع الدول لتلبية صالحها المشترك او الاعلاء من شأنه . ومثل هذا العمل ظاهر ، بوضوح ، في ترتيبات مثل «الاتفاقية العامة للتعريفات والتجارة» (الغات) وفي القواعد المتصلة بالاستخدام الدولي لبعض الطرق القابلة للملاحة أو الجهود لضبط تلوث البيئة ما وراء الحدود . وخارج البنود الخاصة التي يمكن أن ينص عليها هذا الاتفاق او ذاك ، لا تكون البنود الصريحة في قانون تنسيق كهذا سوى مضايقات ناجمة عن تقصير في جهد التنسيق . وهذه الأخيرة واقعية على الرغم من كونها غير مفروضة من اية سلطة عليا .

ويعرض التبادل في القانون الدولي ، في أغلب الاحيان ، بصورة سلبية ، بوصفه مبدأ تبصر يدفع الدول الى تجنب الالتزام بأفعال على حساب دول أخرى على اعتبار ان لهذه الدول ، اذ ذاك ، الحق في الرد. وفي حين ينطبق مبدأ التنسيق على مسائل تفيد كل الأطراف ، فيها ، من تنسيق جهودها ، وينتج العمل الوحيد الطرف ، فيها ، نتائج ضارة بالذي يفعله ، فإن مبدأ التبادل ينطبق على مسائل يمكن أن يكون للعمل الوحيد الطرف ، فيها ، نتائج مفيدة لمن يقوم به . وفي هذه الحالة ، يلجم الخوف من الرد ارادة العمل .

ويقوم نصيب هام من الحقوق الدولية ، لا سيما حقوق الحرب ، على قوة ردع المجازفة المواجهة . وهكذا ، مثلاً ، يؤكد ميثاق الامم

المتحدة (المادتان ٢ و ٥١) حق المناطق او الامم في الدفاع عن نفسها لان بعض الدول يمكن أن تتصرف ، دون ذلك ، تصرف القناصين . والحماية التي انشأتها اتفاقية جنيف تستند الى مبدأ التبادل هذه باستثناء حالة الاضرار المجانية التي ليس من مصلحة الامم النص عليها . فيمكن لقتل اسرى الحرب ، مثلا ، ان يشكل مزية عسكرية وان لا تلجمه سوى الخشية من أن يقوم العدو بالعمل نفسه . ويمكن أن نذكر ، من بين أمثلة تطبيق مبدأ التبادل في حقوق الحرب ، حماية السفارات والاعتراف المتبادل بالحقوق القومية والاقاليم البحرية . والحقوق الدولية معترف بها عالميا ، اليوم ، ولكنها نتاج تقليد ثقافي غربي يعود الى تصورات القانون والعلاقات بين الشعوب داخل الامبراطورية الرومانية في نهاياتها. وقد تطورت ، في القرون الوسطى لدى علماء القانون المدني والقانون الكنسي الذين استعملوا مدلولي الحق الطبيعي وحق الامم الموروثين من الحضارة الرومانية . وقد ضم مدلول الحرب العادلة ، وهو سابق مباشر لحقوق لحرب الحديثة ، كثيرا من عناصر هذا التقليد . ورفض حقوقيو تقليد الحق الطبيعي في العصر الحديث ، مثل فيتوريا وسواريز وغروسيوس ، ميراث القرون الوسطى ليعرفوا التصور الحديث للحقوق الدولية . وقد نادى حقوقيو الحق الكنسي القروسطي واللاهوتيون بأن من الممكن فهم القانون الطبيعي من خلال مصادر كالشريعة العبرية او الحقوق الرومانية ، الا انه يمكن فهمها ، ايضا ، بالوحي الالهي على اعتبار ان القانون الموحى به يحتوي على الحق الطبيعي . وقد رفض المنظرون اللاحقون هذا التأكيد الاخير . فغروسيوس يرى أنه يجب الاستناد ، حصرا ، الى مصادر الحقوق الرومانية وما نعرفه عن الشعوب البدائية لننفتح على الحق الطبيعي . ويصبح الحق الطبيعي ، مع ما يلي ، جملة مبادىء عامة تشتق منها ، الحقوق الوضعية الخاصة . ومدلول « مبدأ الانسانية » يقع ، اليوم ، في خط هذه المقاربة للحق الطبيعي .

وقد عرف « حق الامم » تطورا من النموذج نفسه . فقد كان « حق الامم » ، بالنسبة للرومان ، مؤلفا من حقوق الشعوب التي كان الرومان

على صلة بها . فقد كان الرومان يتسامحون بحقوق متنوعة للامم منذ ان لا تعارض الحقوق او الاعراف الرومانية . وفي القرون الوسطى ، واكثر من ذلك مع غروسيوس ، يدل حق الامم على الحقوق العرفية للدول الاوروبية . وهذا المفهوم ، مفهوم الحق والعدالة العرفيين اضيق من مفهوم الحق الطبيعي ، ولكنه اوسع من جملة الاتفاقيات النوعية المعقودة بين الدول والملوك . وقد استمر هذا المعنى المتاخر حتى ايامنا هذه . فعندما يتحدث حقوقي دولي معاصر ، اليوم ، عن حق الأمم . فان الحقوق العرفية الدولية هي التي يشير اليها .

وقد استعمل مصطلح « الحقوق الدولية » للمرة الاولى ، من جانب بنتام ، ولكن الفكرة الكامنة ، فكرة جملة من القواعد التي تنظم الكيانات ذات السيادة ، عن طريقها ، علاقاتها اقدم بكثير . وهكذا ، فربما كانت فكرة وجوب حماية السفراء واحدة من اوائل العناصر التاريخية للحقوق التاريخية للحقوق الدولية . الا أن اقدم قسم جوهري من الحقوق الحديثة هو حقوق الحرب التي تشتق ، مباشرة ، من تقليد الحرب العادلة . ويؤلف « السلام الروماني » في العصور القديمة و « السلام الابدي » الذي تصوره فلاسفة الانوار مثالين آخرين عن بداية تنظيم دولي . ولا شك في أن الاتفاقيات بين المدن الايطالية في نهاية القرون الوسطى هي اول منظومة من الاتفاقيات بين الدول .

وبدات الحقوق الدولية المعاصرة في التشكل في القرن التاسع عشر . فالحقوق البحرية في الحرب وحقوق الدول المحايدة وواجباتها مدلولات ظهرت لدى حروب نابليون . وقد انشأ اعلان باريس لعام ١٨٥٦ المبادىء الاساسية للحقوق البحرية ، وبدأ تدوين حقوق الحرب بالامر العام رقم ١٠٠ لجيش الولايات المتحدة (١٨٦٣) واتفاقية جنيف الاولى (١٨٦٤). وقد تركت الدوافع الاخلاقية مكانها ، تدريجيا ، لحقوق وضعية ومنضجة خلال القرن العشرين ، ولا سيما فيما يتصل بحقوق الحرب (او حقوق النزاعات المسلحة كما تسمى عامة) .

والى جانب المسائل التي اتينا على ذكرها والتي كانت عناصر دائمة للحقوق الدولية ، عرفت هذه الاخيرة ، في القرن العشرين ، تطورات هامة ذات علاقة بفكرة حقوق الانسان وبهدف توسيع حماية الافراد باسم مثل هذه الحقوق .

ويرتسم ، بنيويا ، اتجاهان رئيسيان ، ومتنازعان نوعا ما ، في التطورات المعاصرة للحقوق الدولية . الاول يقوم على جهد لتعيين هوية مدونة ، والتطورات في موضوع حقوق الحرب والحقوق البحرية ، مؤخرا ، أمثلة كاملة على هذا الاتجاه . وبالمقابل ، فان التيار الكبير الثاني يؤلف جهدا لتوسيع النظام الدولي (أو النظام العالمي) على حساب السيادة القومية . وليست هاتان المقاربتان متناقضتين تماما : بل هما تمثلان ، بالاحرى، تصورين مختلفين لما يمكن مواجهته في موضوع العلاقات بين الامم ومن وجهة نظر انواع الضبط الحقوقية لهذه العلاقات .

الحقوق الرومانية

نقلت الحقوق الرومانية الى الابدية عن طريق مدونة جوستنيان الامبراطور البيزنطي في القرن السادس . والحقوق الرومانية نتاج حوالي الف سنة من النمو الحقوقي الذي تقع ذروته في القرنين الاولين للتاريخ الميلادي . وهي تتصل بالحقوق الخاصة التي تعالج العلاقات بين الافراد اكثر مما تتصل بالحقوق العامة التي تدير تنظيم الدولة على اعتبار ان هذه الاخيرة لم تتطور ، قط ، قبل العصر البيزنطي . والحقوق الرومانية، منذ بداية الجمهورية الى القرن الخامس قبل الميلاد ، مجموعة اعراف غير مكتوبة تعد تراث الرومان وتطبق حصرا على المواطنين الرومان (الحقوق المدنية) . وكان تفسير الاحبار ـ مجموعة من النبلاء ـ حاسما في الحالات التي كان يصعب ، فيها ، تطبيق العرف . وثار العامة ، حسب التقليد ، من اجل ان تكتب الاعراف وتسجل نقاط التفسير في سلسلة من القواعد المكتوبة (أو القوانين) المعروفة باسم الألواح الاثني عشر التي اقرها مجلس شعبي في عامي ٤٥٠ ـ ٤٥١ قبل الميلاد .

ولم تحدث سوى تعديلات قليلة في الحقوق المدنية حتى نهاية الجمهورية . وكان الفعل الحقوقي يجري على مرحلتين . ففي البداية ، يتقدم الاطراف امام مدع عام ، وهو قاض ينتخب كل سنة ، ليصوغا الخلاف بتعابير حقوقية . ثم يستمع مواطن يختاره الطرفان (الجوديكس وهو محلف من نوع ما) الى الحجج المختلفة ويقضي في القضية . وفي نهاية الجمهورية اصبح المدعي العام يعرض الخلاف في وثيقة تدل الجوديكس على الحجج التي يجب ان يأخذ بها ليبرىء المتهم أو يدينه . ويسمح هذا النظام للمدعي العام ، اثناء كتابته للحيثيات ، عندما كان يرى ذلك مناسبا ، بحالات اجتهاد جديدة . وكانت هذه الحالات تسجل في المنشور الذي ينشره كل مدع عام في نهاية الجلسة .

وقد ادخل هذا النظام ، دون شك ، من اجل القضايا التي تخص غير المواطنين ، الغرباء ، الذين لم تكن الحقوق المدنية تطبق عليهم . وكانت هذه القضايا من شأن حق الامم ، وبعبارة اخرى حقوق الشعوب المتمدنة ، القابل للتطبيق على المواطنين كما على الغرباء . وقد املي هذا النظام من جانب الحس السليم والعقل الطبيعي المشترك . ولم يكن المدعي العام ولا الجوديكس ولا المحامون الذين كانوا يمثلون الاطراف أمام هذين الاخيرين (والذين هم اختصاصيون في البلاغة) يعدون حقوقيين . الا انه ظهر ، منذ منتصف الجمهورية ، خبراء حقوقيون لا يلعبون دورا رسميا في العدالة ، ولكنهم يفسرون الحقوق مكان الاحبار ويعلقون عليها. وهم يكيفون الحقوق ، حالة بعد حالة ، بقدر ما تعرض عليهم مسائل ، مع الشروط الجديدة التي خلقها توسع الرومان في حوض المتوسط . فالحقوق الرومانية تنضج ، اذن ، انطلاقا من مناقشات لحالات من جانب خبرا حقوقيين ينشرون ، بعد ذلك ، قراراتهم وتختلف سلطتهم حسب سمعتهم .

ولم يعد التشريع يصاغ من جانب مجالس شعبية عندما عقبت الامبراطورية الجمهورية . فالمشرع يوليان دون المراسيم القضائية بناء على امر الامبراطور هادريان (١١٧ ـ ١٣٨) وعلق الحقوقيون على

نصة . والامبراطور نفسه هو الذي يتولى السلطات التشريعية . و « الدساتير الامبراطورية » تعد مصدر الحقوق .

وعلى الرغم من ان الامبرطور كان يشرع ، احيانا، مباشرة، بمراسيم، فان دساتيره هي ، في اغلب الاحيان ، اعادات نقل او نقل او اجابات يكتبها حقوقيون من المستشارية الامبراطورية ردا على قضايا حقوقية اثارها مشتكون او اشخاص رسميون . وهذه الوثائق توضح ، عادة ، القوانين الموجودة ولا تدخل تغييرات جوهرية .

وتتطور الحقوق ، بصورة رئيسية ، بفضل كتابات الحقوقيين العاملين او غير العاملين في خدمة الامبرطور الذين يعلقون على المراسيم او الحقوق التقليدية ويصدرون آراء في حالات واقعية او فرضية . وتتصف الحقوق الرومانية ، اذ ذاك ، بصفة تقنية عالية ، ولكنها تتصف ، ايضا ، بتعقيد كبير . وفي منتصف القرن الثاني ، ادخل غايوس، وهو استاذ حقوق مغمور ، النظام « المؤسسي » ليساعد طلابه .

ويقسم نظام غايوس الحقوق الى ثلاثة اقسام : حقوق الاشخاص وحقوق الاشياء وحقوق الافعال . وتتصل حقوق الاشخاص بالقواعد التي تنظم نماذج مختلفة من الاوضاع منظورا اليها من ثلاث وجهات نظر : الحرية (الرجال الاحرار والعبيد) والمواطنة (المواطنون والغرباء) والمكانة في الاسرة (المستقلون والذين يخضعون لسلطة شخص آخر) . وتتصل حقوق الاشياء بكل ما هو قابل للصياغة الكمية بتعابير نقدية . ويميز غايوس بين الاشياء الجسمية والاشياء اللاجسمية . ويدخل . في هذه الاخيرة ، الالتزامات التي تولد من عقود ومخالفات ، ومن جهة اخرى مجموعات الاشياء التي تنتقل من شخص الى آخر (الميراث) . وتتصل الفئة الثالثة بالاجراءات ومختلف نماذج الفعل . وهذا المخطط ما زال موجودا ، حتى اليوم ، في القوانين المدنية .

وتنتهي الفترة الكلاسيكية من الحقوق الرومانية في القرن الثالث مع تعليقات بولس واولبيانوس اللذين شغلا ، على التعاقب ، اعلى

المناصب، منصب رئيس المحكمة . وقد منع عدم استقرار الامبراطورية، بعد ذلك ، نمو الحقوق . وقد اتصفت القرون الثلاثة التالية بانحطاط العلم القانوني وصعود الحقوق العامية ، أي الحقوق الرومانية المتكيفة مع الحالات الخاصة للولايات . وانقسمت الامبرطورية ، وغدت روما عاصمة الامبرطورية الرومانية الغربيةوالقسطنطينية عاصمةالامبرطورية الرومانية الشرقية ، في حين تزايدت البيروقراطية . وقد أبدل اجراء الصيغة ب « العارفة » حيث يستمع قاض تعينه الدولة الى كل القضية ويقرر فيما يتعلق بالحق والواقعة . واصبح هذا الاجراء اجراء الحقوق الكنسية التي تستخدم قضاة محترفين ، بصياغة مرافعات مكتوبة وبعرض الادلة كتابة . وفي القرن الخامس ، انهارت الامبرطورية امام هجوم البرابرة القادمين من جرمانيا . ولم يحاول البرابرة تطبيق حقوقهم الخاصة على الرومان ، بل انهم جمعوا كتابات حقوقيي الفترة بعد الكلاسيكية ومقتطفات عن الدساتير الامبرطورية . لاسيما قانون تيودوسيوس لعام ٤٣٨ . واهم هذه المجموعات « القانون الروماني » لالاريكوس الثاني (٥٠٦) .

وقد طلب الامبرطور جوستينيان ، في الامبرطورية الرومانية الشرقية التي عاشت حتى عام ١٤٥٣ ، الى وزيره تريبونيانوس ان يدون التشريع . واهم قسم من هذا التدوين هو « المختار » أو «المجلة»، وهو يبدو كمختارات من مقتطفات لحقوقيين كلاسيكيين ثلثها صادر عن اولبيانوس وسدسها عن بولس . وهي مصنفة حسب الموضوعات . وقد حذف المجمعون التكرارات والتناقضات وما لم يكن هاما بالنسبة للعصر . والمجموعة عبارة عن جملة من الدساتير الامبرطورية تستند الى مجموعة تيودوسيوس التي يضاف اليها تشريع احدث . وهي مجموعة ، حسب الترتيب الزمني ، في اثني عشر كتابا .

وأخيرا ، فان هذين المؤلفين الرئيسيين كملا ب « المؤسسات » التي تشمل اربعة كتب بموجب موجز غايوس . وهذه المجموعة للقوانين المدنية تضم ، ايضا ، « الدساتير الشعبية الجديدة » ـ التشريع الذي

صاغه جوستنيان بعد ظهور المجموعة عام ٥٣٧ . ويعطي هذا التدوين الحقوق شكلا قانونيا . وقد اخذ جوستينيان بكليته ، ويفترض بكل قسم منه أن يملك القوة الحقوقية نفسها . والواقع هو انه لم يكن لهذا العمل الكبير ، وقد حرر باللاتينية بصورة اساسية ، تأثير حقيقي في الامبرطورية البيزنطية حيث كان الحقوقيون يتكلمون اليونانية . وقد نظر حقوقو بولونيا الى مجموعة جوستنيان بالاحترام نفسه الذي نظروا ، به ، الى الكتابات المقدسة وصاغوا تفسيرات وتعليقات عديدة ركب بينها في « شرح اكورسيوس الكبير » . وبما أن النص نفسه كان غير مفهوم ، نسبيا ، دون الشرح ، فقد كان لهذا الاخير السلطة نفسها التي كانت للنص الاصلي .

وعدت الاجيال التالية المجموعة الحقوقية منجما يمكن أن تستخلص منه حجج من أية طبيعة كانت دون اعتبار للنص الاصلي غالبا . فالمبدأ القائل : « ما يخص الكل يجب أن يوافق عليه من جانب الكل » مثلا ، اتى من دستور لجوستينيان بصدد مجموعة حراس من فوج واحد كان عليهم ، جميعهم ، أن يقروا بعض الافعال باسم فوجهم .

وتقوم قوة « المختار » و « المجموعة » على المحاكمة المضبوطة للحالات . وهناك بعض النصوص التي تعالج مصادر القانون صراحة ، ولكنها كثيرا ما تتباين . فأحد النصوص يبرر ان تعامل الاعراف كقوانين مستندا الى أن القوانين المكتوبة تفرض نفسها لانها قد جرى اقرارها بتصويت رسمي من الشعب ، ولذلك فما من سبب يبرر ان لا يفرض ما يقره الشعب بسلوكه نفسه كقانون اذا لم يكن ذلك موضوع نص مكتوب . وبالمقابل ، يؤكد نص آخر ان العرف لا يمكن أن يؤلف اساسا حقوقيا الا عندما لا يكون معاكسا للقانون او العقل . وهناك مثال آخر : فالمجموعة تدقق في ان الامبرطور يجب ان يعد نفسه مربوطا بالقانون منذ أن تكون سلطته مستمدة من القانون . ولكن الامبرطور موصوف بأنه « محرر من القانون » من جهة اخرى ، في قسم من المجموعة يعالج حق الامبرطور في تجنيب الافراد بعض الالتزامات

القانونية ، ويذكر قسم آخر من المجموعة ان لما يرضي الامبرطور قوة القانون (...) .

الحقـوق الكنسـية

الحقوق الكنسية ، وهي نظام رسمي للكنيسة المسيحية ؛ اثرت في الفكر السياسي للمسيحية اللاتينية من عام ١١٠٠ حتى عام ١٥٠٠ تقريبا . والقوانين الكنسية مكرسة للاخلاق الشخصية والانضباط الكهنوتي وادارة العبادات وكيان الاكليروس وسلطاته . وليس للحقوق الكنسية في الكنائس الشرقية والبروتستانتية الاهمية نفسها التي تملكها في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في القرون الوسطى ، وذلك ناجم عن السلطة الواسعة جدا ، المركزية والرسمية ، التي مارسها الكهنة على العلمانيين ـ بمن فيهم الامراء . وتتكون الحقوق الكنسية القروسطية من قرارات المجامع الاولى والمراسيم الهامة للبابوات ومن سلسلة من البيانات الصادرة عن آباء الكنيسة . وقد أوضحت ورتبت ودونت تدريجيا قبل ان تجمع في مرسوم غراسيان حوالي (١١٤٠م) الـذي يحاول تذليل تناقضاتها . ويجري تصور الحقوق الكنسية الغربية كمجموعة قوانين عمومية ونسقية موازية للحقوق المدنية لروما القديمة . وفضلا عن ذلك ، فان البابوية الشديدة الفعالية صاغت مدا من الاحكام والمراسيم التي استعيد بعضها في المجموعات اللاحقة ، كتاب المراسيم (اعتبارا من ١٢٣٤) .

وقد اثرت مبادئها تأثيرا عظيما في القوانين العلمانية عن طريق الحقوقيين الكنسيين الذين كانوا يلجؤون الى التعاليم الانجيلية والكنسية ليعطوا الممارسة القانونية التقليدية درجة اعلى من العدالة . وفكرة وجوب تطبيق القوانين الاخلاقية العمومية على الاجراءات القضائية . وافكار العقلانية في النظام التشريعي واردة ، في قسم كبير منها ، من الحقوق الكنسية .

ولم تمارس الحقوق الكنسية تأثيرها من خلال الخطاب السياسي ، فقط ، بل وبصياغتها نموذجا أيضا .

واهميتها بالنسبة للفكر السياسي مرتبطة بالاعمال الممتازة لمعلقين على الحقوق الكنسية من امثال هوغو سيو (المتوفى عام ١٢٧١) وزاباريلا (١٣٣٥ - ١٤١٧) وتوديشي (١٣٨٦ - ١٤٤٥) . فقد اوضحوا ، قبل علماء الحقوق المدنية والعامة ، بكثير ، المسلمات والتفاصيل الدستورية للملكية والانتخابات والشخصية الحرفية والقبول . وعلى الرغم من انهم عالجوا مسائل الكنيسة ، بصورة مفصلة ، فقد اقلعوا حججهم على الحق الطبيعي ، وأكثر من ذلك ، ايضا ، على الحقوق المدنية الرومانية وخبرات العالم الزمني بحيث إن شطرا كبيرا مما قالوه كان له مدى عام ومتضمنات بالنسبة للحياة السياسية الزمنية خاصة . وغالبا ما نقلت حججهم ، كتلة واحدة ، الى صميم الفكر السياسي .

ويرى علماء الحقوق الكنسية أن للكهنوت السيادة على السلطات العلمانية ، وأن البابا أعلى من الامبرطور . وللبابا الحق في امرة الامبرطور ومعاقبته وخلعه لأسباب دينية واخلاقية . وتبرر السلطات العلمانية بغايتها ولأنها موجودة لتحقيق هذه الغاية . فالدولة الزمنية تعطى ، اذن ، أسسا عقلانية . وفضلا عن ذلك ، فان علماء الحقوق الكنسية يبينون ، بدقة ، نتائج السيادة البابوية . فالبابوية هي سلطة الاستئناف الحقوقي العليا ومصدر التشريع ، وهي تراقب الحكومة الكهنوتية على الرغم من ان البابا يلكن ان يخطيء ، كفرد ، وان يخلع من جانب مجمع . وقد اعترف بودان بما يدين به لمدلول السيادة في الحقوق الكنسية . وكان علماء الحقوق الكنسية مشهورين شهرة خاصة بمذهبهم في المنظمات الحرفية . فقد كانت هذه الاخيرة تشمل المدن والدوائر (الهيئات الحرفية المهنية والروابط الدينية الطوعية والاخويات) ، ولكن علماء الحقوق الكنسية يهتمون ، أولا ، بالدوائر الكهنوتية ومجالس الابرشيات وجماعات الاديرة . فهي تشكل ، كما

يقولون ، فئة متميزة من الكيان الاجتماعي والقانوني لان لها حقوقا وواجبات واملاكا تنتمي الى الرهط بكامله وليس الى اعضائه الفرديين على الرغم من انها ليست دولا ولا جماعات سياسية . فالقرار ينبغي ان يتخذ ، اذن ، جماعيا . ورؤساء هذه الجماعات منتخبون ولا ينبغي أن يتصرفوا ، في بعض الحالات ، بالقبول المشترك . وفي حين يوصي الحقوقيون المدنيون بقاعدة الاغلبية ، يميل علماء الحقوق الكنسية الى قاعد « القسم الاكبر والاسلم » مع اعطائهم الاقلية حق الاستئناف .

ويقدر اينوسانتوس الرابع الذي يعارض العقوبات الجماعية ان هيئة حرفية ما لا توجد الا « بايهام حقوقي » ، ولكنه يعطي الثقة التامة للتاهيل العفوي لقادة المهن . وعلى كل حال ، فان نظرية الايهام هذه ليست ، كما يقال أحيانا ، أداة في خدمة سيادة الدولة أو الملكية . وقد اكد بعض علماء الحقوق الكنسية في القرن الرابع عشر ان البابا كان ، امكانيا ، ملكا مطلقا . ولكن الانشقاق الكبير (١٣٧٨) قادهم الى الالحاح على حدود سلطة البابا بالقبول وأن تكون له سلطة أقل من سلطة « الهيئة الكاملة للكنيسة » التي يمكن أن تعبر عن نفسها في مجتمع عام مثلا . وقد شكل علماء الحقوق الكنسية مصدر حجج رئيسية للجمعية ، وبالتالي للبرلمانية الدستورية بصورة غير مباشرة .

الحكم الذاتي

جاء المصطلح من لفظة يونانية تعني « ما هو محكوم بقوانينه الخاصة » . والحكم الذاتي مصطلح ينطبق ، بصورة شائعة ، على الدول التي تحكم ذاتها او على المؤسسات والرهوط التي تتمتع ، داخل الدولة ، بدرجة معينة من الاستقلال والمبادرة . وهو يستعمل أيضا ، اليوم ، للدلالة على صورة من الحرية الفردية . فالافراد المستقلون الذين يتابعون اهدافا وغايات يختارونها بصورة متعمدة يقابلون الذين تكون خياراتهم مشروطة بضغوط خارجية . ولكن مدلول الاختيار المتعمد ، كمدلول الحرية في معناه السلبي ، يمكن أن يقوم بموجب

معايير شديدة التنوع . فتصنيف الافراد في هذه الفئة يكون ، أذن ، موضع مناقشة .

الحكــم المطلــق

لم يعد لمصطلح الحكم المطلق ، اليوم ، دلالة دقيقة . فهو يطبق على الحكومات التي تمارس سلطة دون مؤسسات تمثيلية أو دون تحديدات دستورية . وعلى الرغم من استعمال مصطلح الحكم المطلق، غالبا ، كمرادف للطغيان أو الاستبدادية فانه يشير الى أوائل الدول الحديثة . ويمكن أن تصنف ، في الفئة نفسها ، البونابرتية أو قيصرية القرن التاسع عشر وشمولية القرن العشرين . وقد أثارت كل الانظمة المصنفة في هذه الفئة مناقشات مماثلة متعلقة بالدرجة المتفاوتة من الحكم المطلق أو الكلي التي بلغتها ، فعليا أو كانت قابلة لبلوغها . (راجع الاستبدادية والشمولية) .

وقد ظهر المصطلح في فرنسا حوالي عام ١٧٩٦ ، ثم في انكلترا او المانيا حوالي عام ١٣٨٠ . وقد صنع هذا التعبير الجديد ، كتعبير « الاستبدادية المستنيرة » ، من جانب المؤرخين بعد زوال الظاهرة التي يفترض انه يدل عليها . وكان يستعمل ، في القرن التاسع عشر ، بمعنى هجائي خاصة . وما زال مؤرخو الفكر السياسي يستعملونه ، كما يستعمله الذين يدرسون ظهور الدول في القرن السادس عشر والقرن الثامن عشر . وتقع قضية الحكم المطلق في المناقشات حول السيادة والدستورية والحقوق والمقاومة والملكية من جهة ، وتندمج ، من جهة أخرى ، في المساجلة القائمة بين المؤرخين الماركسيين وغير الماركسيين حول التواريخ والوظائف والصفات الاجتماعية او ضروب الفصل بين الطبقات المتعلقة بالفترة التي كانت تسمى ، سابقا ، عصر الحكم المطلق (١٦٤٨ ـ ١٧٨٩) . وبعض المؤرخين غير الماركسيين يرون ان الحكم المطلق مفهوم موضع مناقشة ويفضلون عليه تعبير الملكية المطلقة .

ويبدو مؤرخو الفكر السياسي والحقوقي ، بعد الآن ، حذرين عندما يتعرضون للمساجلات المتصلة بالملكيات المركزية جدا والشديدة التبنين وبالنظريات الرامية الى اعطائها الصبغة الشرعية أو الى نقدها . وهم يضعون موضع المساءلة معنى المصطلحات التي استعملها أوائل المنظرين الحديثين ومنحهم للثقة اللا محدودة ، حقا ، للسلطة في ممارسات الانظمة المعنية . وكان اشهر المدافعين عن الحكم المطلق ، في فرنسا ، بودان وبوسويه ، وفي انكلترا هوبز وفيلمر .

ان جان بودان هو المنظر الرئيسي للسيادة . وقد أدت به ضروب الفوضى في عصره الى التفكير في أنه ينبغي تركيز السلطة في دولة مركزية . وهو يؤكد ان الاستقرار السياسي والاجتماعي يقضي بأن تكون هناك ، في كل دولة ، سلطة عليا وذات سيادة لا تكون صلاحيتها الحقوقية محدودة وتكون سلطتها ابدية . ولا تضمن ، السيادة ، بالنسبة لبودان، سلطة غير محدودة على اشخاص الرعايا واملاكهم . والملك خاضع لحدود معروضة بالقانون الطبيعي والقوانين العرفية الاساسية . ولكن الجماعة لا تستطيع التذرع لا بالقانون الطبيعي ولا بالقانون العرفي : فلا يمكن، قانونا ، معارضة ملك ولا خلعه . فالسيادة مطلقة وغير قابلة للقسمة. وقد يكون العاهل امير دولة مستقلة يتمتع بالسلطة المطلقة أو قد يكون خاضعا لسلطة أخرى ، كالدول ـ أو المجالس ـ التي تتمتع ، هي نفسها ، بالسيادة . وتبدي نظرية الحكم المطلق لدى بوسويه ، وهو اسقف معاصر للويس الرابع عشر ، وجها أكثر اتصافا باللاهوتية. فبوسويه يركب بين الكتابات والمجازات التوراتية ومحاكمات حقوقية أكثر حداثة مستوحاة من هوبز بشكل خاص . ويقدر بوسويه ، مستعملا نمطا من التفكير التقليدي في فرنسا ، أن الملك قد منح منصبه من الله من أجل اعلاء المصلحة العامة ، كما من اجل حماية الرعايا البسطاء من الطغاة المطيين . ومثل هذا الدور يقتضي سلطة مركزية قوية . ويؤكد بوسويه أن الملك يشغل ، داخل الدولة ، المكان نفسه الذي يشغله الله في الكون . وهو يؤكد ، فضلا عن ذلك ، مستوحيا هوبز ، ان كل فرد يربح الامن بتخليه عن جملة حقوقه الفردية لصالح

الملك . فالملك يحمي البشر من الفوضى . ويضاعف بوسويه الايعازات الاخلاقية حيال الملك الذي يجب أن يكون حكمه محسنا ومنزها عن الغرض . فيجب ان يتبع القانون القائم وان يذكر ان الله سيحاكمه .

وعلى الرغم من ان « الحكم المطلق » مدلول من القرن التاسع عشر ، فان مصطلح «مطلق» كان موضع مناقشات حامية في المساجلات الحقوقية والسياسية للقرنين السادس عشر والسابع عشر حول الملكية المطلقة . ويستعمل السير توماس سميث ، في عهد أسرة تيودور ، لمة مطلق بمعنى هجائي ومدحي معا . وهو يلوم لويس الرابع عشر لانه نقل فرنسا « من حكم بموجب القوانين والقواعد » الى « حكومة وسلطة مطلقتين وطاغيتين » ، ولكن سميث ينسب ، بفخر ، الى البرلمان « أعلى سلطة وأكثرها اطلاقا في مملكة انكلترا » . وسوف يثير مصطلح « مطلق » نقاشا عنيفا ، في القرن السابع عشر ، أثناء الحرب الاهلية الانكليزية وبعدها . والمؤلفون المؤيدون للبرلمان يماثلون بين السلطة المطلقة والطغيان أو الاستبدادية الشرقية . وقد كتب صامويل روذر فورد يقول ان « الملكية المطلقة وغير المحدودة هي أسوأ أشكال الحكومة » .

وعلى الرغم من أن المؤلفين الملكيين الانكليز في زمن الحرب الاهلية يتفقون على الاعتراف بسلطات الملك ، ولكنهم لا يعدونها ، جميعهم مطلقة فبعضهم يقدر ان انكلترا كانت ملكية محدودة بالقانون وينكر كون الملك يتمتع بسلطة تعسفية للتشريع كما يشاء وحسب رغبته . وينكر هنري فيرن ، على الرغم من كونه من انصار الطاعة الكاملة والسلبية ، أن تقتضي اللامقاومة الملكية المطلقة : « ليس الملك مطلقا لان المقاومة ممنوعة ، بل لانه لا يوجد قانون يستطيع الحد من ارادته» . ويؤكد منظرون ملكيون آخرون ، بعد عودة الملكية الانكليزية ، ان سلطات الملك مطلقة لانه لا يمكن أن تحد بالقانون .

ان هوبز وفيلمر هما أشهر المنظرين الذين يؤكدون أن سلطات الملك مطلقة وتعسفية . وكلاهما يطبقان على انكلترا نظرية بودان في

السيادة . وينسب هوبز سلطة حصرية غير محدودة ودون مقاومة ممكنة الى « الحاكم المطلق » ملكا كان أم مجلسا . وكان ينزع ، في رفضه أن يرى في الطغيان شيئا آخر خلاف ملكية غير محبوبة ، الى الغاء التمييز بين الملكية المحدودة والملكية المطلقة . ويشاطر السير روبرت فيلمر هوبز نظريته في السيادة . وهو أحد الملكيين النادرين جدا الذين يصفون الملكية بالتعسف بقدر ما يكون للملك الحق في أن يفعل ما يشاء . وهذا يمضي الى ما وراء رفض أي حد قانوني من سيادة الملك أو رفض الفكرة القائلة أن الملك لا يستطيع ممارسة سلطته الا في ميدان خاص به . فهو يفكر ، مثل هوبز ، في أن مدلول الطغيان مجرد من المعنى ويقدر أن سلطات الملوك ، كسلطات الاباء ، طبيعية ومعطاة من الله .

وقد وضعت هذه المواقف موضع المساءلة . فلوك يقف ضد المماثلة التي أجراها فيلمر بين الملكية المطلقة والملكية التعسفية لانه يقدر أن هذا التصور لا يتوافق مع وجود مجتمع مدني وأي شكل للحكومة المدنية . ومثل هذه القواعد الشبيهة بتلك المعمول بها في البلدان الشرقية مثل تركيا في ذلك العصر هي ، في رأيه ، استبدادية. والانكليز لم يكونوا يستطيعون قبول ما كان يقترحه فيلمر ويلخصه لوك كمايلي:

« انه حق في السيادة الهي وغير قابل للتغيير تكون ، بموجبه ، الاب أو للامير ، سلطة مطلقة وتعسفية وغير محدودة ودون تضييق على حياة ابنائه ورعاياه وحرياتهم وأملاكهم . فله الحق ، اذن ، في أن يأخذ املاكهم أو أن يصادرها ويتصرف بها وفي أن يبيع اشخاصهم ويخصيها أو يستعملها كما يشاء . فهم ، كلهم ، عبيده ، وهو سيد الكل أو مالكهم ، وارادته غير المحدودة هي قانونهم » . (لوك : المطولات الاولى ، الفقرة ٩) .

وقد فقد مدلول السلطة المطلقة ، في انكلترا بعد ثورة ١٦٨٩ ، كل دلالة عملية وسياسية ، وبالمقابل ، استعمل مصطلح « مطلق » في

اعلان استقلال الولايات المتحدة عام ١٧٧٦ حيث موثل بالطغيان المطلق والاستبدادية المطلقة .

والحكم المطلق هو ، في أيامنا ، موضوع مناقشة بين المؤرخين بشكل خاص . فيسعى الماركسيون الى تحديد بنية الطبقات الاجتماعية التي تنشأ عليها الدول المطلقة . ويوافق المؤرخون غير الماركسيين على ان ملكيات أوروبا المطلقة لم تنجح ، قط ، في التحرر من التضييقات الفعلية على سلطتها ، وهي الاعراف والممارسات التقليدية وتكتل القوى الاجتماعية والقوانين والمؤسسات الموروثة من الماضي . وحرية الملك الكلية في التصرف لم تكتسب في أي مكان ، حتى في فرنسا في عهد لويس الرابع عشر الذي يعد عهده نموذج الحكم المطلق . ففي البرهة التي كان فيها ، المنظرون يشيدون بالسلطة المطلقة للملوك توصلت الهيئات والكيانات المتوسطة التي كانت تفقد سلطتها الى منع انتصار الحكم المطلق على كل حال .



حرف الدال

الداروينية الاجتماعية

دالمبير

دانتي

الدستور القديم

الدستورية

دوركهايم

الدولة

دولة الرعاية

الديالكتيكية

ديدرو

ديكتاتورية البروليتاريا

الديمقراطية

الديمقراطية الاشتراكية

الداروينية الاجتماعية

حاول بعض المؤلفين نقل نظريات داروين البيولوجية الى الميدان الاجتماعي والسياسي . وتسمى هذه المحاولات ، بكثير من الصواب ، « الداروينية الاجتماعية » . واذا التزمنا بهذا التعريف ، فيمكن ان نعد الربع الاخير من القرن التاسع عشر فترة الازدهار الكامل لنظرية الداروينية الاجتماعية . ومن المناسب أن نجري بعض التدقيق . ان وصف المجتمعات بواسطة المجاز البيولوجي ومختلف صور الاتجاه البيولوجي واللجوء الى مدلول « التطور » لوصف بعض مظاهر التحولات التاريخية كانت شائعة جدا ، ولكن ذلك كان ، في معظم الحالات ، دون علاقة مباشرة بالداروينية . وكان معظم هذه الصياغات النظرية يستوحي ، بالاحرى ، هربرت سبنسر الذي كان مذهبه التطوري ، هو نفسه ، مشتقا بصورة رئيسية ، من لامارك . ولم يكن شاغل صياغة تصور لـ « التطور الاجتماعي » يقوم احيانا ، الا على استعادة لافكار الاتجاه التاريخي في القرن التاسع عشر بلغة « علمية » طبقا لما كان رائجا في ذلك العصر .

ويدل مصطلح « الداروينية الاجتماعية » ، بالمعنى الحقيقي للكلمة، على محاولات استخلاص مشابه للنظام الاجتماعي مع قانون الاصطفاء الطبيعي الدارويني (أو ، كما سمي « قانون بقاء الاصلح ») ،وتفسيرات مجرى التاريخ هي أساس هذا القانون . ومثل هذه النظريات هي ، نموذجيا ، فلسفات تاريخ ، من طبيعة حتمية غالبا ، يلعب ، فيها ، الصراع او المنافسة دورا محددا أو يستخدمان كمرجع ضبط . وأول محاولة شهدت النور بعد « أصل الانواع » هي محاولة وولتر باجيهوت

(« الفيزياء والسياسة » ١٨٦٩) . وطور ، في العقود الثلاثة أو الاربعة التالية ، عدد كبير من النظريات من هذا النوع ، من المشتقات الليبرالية التي تنادي بحرية العمل المنتظمة ضمن تقليد سبنسر (عمل عالم الاجتماع الأمريكي غراهام سومر ١٨٤٠ ــ ١٩١٠ مثلا) حتى أكثر التفسيرات جماعية ، مثل تفسيرات بنجامان كيد (١٨٥٨ ــ ١٩١٦) في انكلترا والمشتقة العنصرية للنمسوي لودفيغ غومبلوفتش (١٨٣٨ ــ ١٩١٠) . وقدم الفوضوي الروسي بيتر كروبوتكين (١٨٤٢ ــ ١٩٢١)، في كتابه « المعونة المتبادلة » (١٩٠٢) صيغة يحل ، فيها ، التعاون محل المنافسة كعامل أساسي في التطور الاجتماعي ، وأصبح عالم البيولوجيا الداروني ت. هـ. هوكسلي ، الداعية الرئيسي للتطورية ، ناقداً مبكراً ولاذعاً للداروينية الاجتماعية في كتابه « التطور والاخلاق » (١٨٩٣) .

ولا يوجد في الداروينية الاجتماعية الاجماع نفسه الذي يميز الداروينية في البيولوجيا . وتقوم الداروينية الاجتماعية على مصطلحات وسلسلة من الحجج والتفسيرات ، أكثر مما تقوم على نماذج متماسك . وقد أسهمت أربعة نماذج من الشروط الثقافية والتاريخية في اعطاء اشكالية الداروينية الاجتماعية ، في نهاية القرن التاسع عشر ، صيغتها، وهي تسمح بفهم شعبيتها :

١ ــ ظهور السوسيولوجيا كفرع تعليمي وضرورة ايجاد أساس نظري لها .

٢ ــ الصفة المركزية للاختيار بين النظرية الفردية والنظرية الجماعية في المساجلات السياسية (راجع الفردية) .

٣ ــ الاتجاهات التي شجعتها الداروينية الاجتماعية ، ان لم تكن قد خلقتها ، الى رؤية الرهانات الاجمالية في حدود شبه بيولوجية ، في حدود التنافس بين العروق ، مثلا (راجع العنصرية) .

٤ ـ التوترات الدولية في أوروبا والسباق الى التسلح التي بلغت ذروتها مع اندلاع الحرب عام ١٩١٤ .

وعلى الرغم من الميل الى تأمل التغيير الاجتماعي ضمن منظور حتمي ، الى اعلان الانتماء الى سلطة « العلم » ، فإن محاكمة الداروينية الاجتماعية نادراً ما تقع في مستوى تأملي . فقضية المماثلة بين التطور الاجتماعي والتقدم التي يجري الالتفاف عليها باستمرار ، واستعمال صيغة « البقاء للأفضل » يوفران لباساً قابلاً للتكيف مع تنوع كبير من الآراء السياسية . والالتباسات النظرية ، مثل تلك المتصلة بطبيعة الوحدات التي يقوم بينها الصراع (الأفراد أو الجماعات) ، شجعت تطويرات جدالية بحيث أن الداروينية الاجتماعية يمكن أن تكون فردية، كما يمكن أن تكون ذات منحى اشتراكي أو عنصري أو عسكري . وتتصل الرهانات الرئيسية ، في هذا الموضوع ، باشكال التنافس التي تعد مشروعة والتوافق مع نظرية داروين البيولوجية .

دالمبير جان
(١٧١٧ ـ ١٧٨٣)

الفيلسوف الفرنسي جان لورون دالمبير الذي كان ، في وقت مبكر جداً ، عالم رياضيات وهندسة ذا شهرة ، كان أكثر الفلاسفة القرن الثامن عشر عقلانية ، الفيلسوف الذي نقل رسالة ديكارت حول اهمية « الأفكار الواضحة والمتميزة » أفضل نقل ، وافكاره حول السياسة والمجتمع تعكس اقتضاءه النظام في كل شيء . وقد أقر فولتير عندما اختار الملكية المطلقة ، لا بسبب تعلق عاطفي بالملكية ، بل لأنها ، كما يرى أفضل وسيلة للوصول الى حكومة منهجية . ويرى دالمبير ، مع افلاطون ، أن الحكومة العقلانية ستضمن احسن ضمان لو كان أعقل الرجال ، ولا سيما الفلاسفة مثله ، هم الذين يتولون الحكومة الملكية . وكان أقل تنظيراً في السياسة من موسوعيين آخرين ، ولكنه وضع

افكاره موضع العمل باستخدامه الموقع التميز الذي كان يحتله في العالم العلمي الفرنسي لتعيين مثقفين من صفه في وظائف المملكة الاساسية .

وكان دالمبير الضعيف التكوين الجسدي يتيماً . وقد ترك على درجات كنيسة سان جان لورون في باريس . وعلى الرغم من أن والده غير الشرعي طالب به فيما بعد وعلى الرغم من انه تلقى تربية جيدة فإنه لم يبلغ ، قط ، اكتمال البنية . ورأى بعض أصدقائه ، مثل ديدرو وروسو ، انه كان مغالياً في تكتمه ، أن لم يكن رعديداً ، في علاقاته بالسلطة . وكان دالمبير ، من جهة ، يحذر من الخيال والشعلة الروحية اللذين قادا روسو وديدرو الى افعال شجاعة . فلم يكن يرى أية مزية في استثارة ريبة الرقباء .

وكذلك ، لم يستجب دالمبير ، على عكس فلاسفة آخرين ، لعروض ملوك أقوياء اجانب مثل فريدريك بروسيا وكاترين روسيا اللذين حاول كل منهما استخدامه لمصلحته . وكان يحترم مكانتهما ، ولكنه لم تراوده اوهام بصدد ذكائهما . وفضلاً عن ذلك ، فقد كان لدى دالمبير تعلق مخلص بمبدأ الحرية ولم يراوده الأمل ، ابداً ، في امكان حمل المستبدين المستنيرين ــ مثل فريدريك ــ على دعم مصالح الحرية .

وقد كان موضع ملاحظة فيما يتعلق بولائه الشخصي . فقد عاش حتى عمر متقدم مع أمه بالتبني ، ثم أقام لدى عشيقته الافلاطونية جولي دوليسبيناس . وهو يطلب ، في كتاباته ، بإلحاح ، من كل المثقفين الفرنسيين ان يعملوا معاً ويتعاونوا بدلاً من تدمير نفوذهم بخصومات داخلية . وكان لديه تصور متحمس لـ « جمهورية الآداب » يتباين مع ريبيته حيال اي شكل آخر من أشكال الجمهورية . وكان يكره الكهنة ، ولكنه يتمنى حلول عالم يتصرف ، فيه ، المثقفون بوصفهم الكهنة الزمنيين للمجتمع وكمديري الدولة .

دانتي اليغييري
(١٢٦٥ ــ ١٣٢١)

شاعر ايطالي . وهو يرى أن الشاعر دور داعية اخلاق وفيلسوف ونبي يعبر عنه في « الكوميديا الإلهية » . ودانتي الذي اقنعته تجربته السياسية القصيرة والصادمة ، في فلورنسا ، بأن المجتمع يحتاج الى اصلاح أخلاقي اساسي توصل تدريجياً ، في السنوات الأخيرة من حياته، الى رؤية مجتمع مثالي يكون الافراد ، فيـه ، احراراً في اتباع درب الفضيلة الذي يقود الى الخلاص النهائي . وهذا السياق الديني هو الذي يجب أن نفهم ، ضمنه ، بصورة اساسية ، فكره السياسي .

وفلورنسا ، في عصر دانتي ، اغنى المدن الايطالية ، ولكنها ، أيضاً ، اكثرها فوراناً على الصعيد السياسـي . وهي تعترف بتبعية اسمية لامبرطور الامبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة ولكنها تفيد ، واقعاً، من غياب السلطة الامبراطورية على ايطاليا لتتوسع على حساب جيرانها التوسكانيين ، في حين تتباعد عن البابوية التي تسعى الى الحلول محل الامبراطورية في ايطاليا . وفي تشرين الثاني عام ١٣٠١ ، اطيح بالحزب الحاكم الذي ينتمي اليه دانتي بانقلاب بالتواطؤ مع بونيفاسيوس الثامن الذي كان يأمل ، على هذا النحو ، بزيادة نفوذه في شؤون المدينـة . ودانتي الذي كان ، في تلك البرهة ، في سفارة في روما كان احـد من ادانتهم الحكومة الجديدة ، فلم يعد ، أبداً ، الى المدينة التي ولد فيها . وقـد شعر بالاحباط العميق من فلورنسا ومن قيمتها الاقتصاديـة والاجتماعية ومن البابوية وعدوانيتها . واقتنع ، منذ ذلك الحين ، بانه لا بد من حدود لسلطة فلورنسا السياسية والبابوية .

وقد أنضج دانتي ، تدريجيا ، في منفاه الاول ، الرؤية الاجمالية للنظام الأخلاقي والاجتماعي التي سيعالجها في « الكوميديا الإلهية » . وتكشف هذه الأشعار وتلك المطولات النثرية غير المكتملة تفضيلاً بارزاً

للمؤسسات العلمانية وغير الاكليريكية وإكثر مما ينبغي ، في فلورنسا ذلك العصر ، من التعاطف مع آخر اسرة هوهنستاوفن المطالب بعرش الامبراطورية . ولم يظهر معنى المصير المقدس لروما بوصفها عاصمة الامبراطورية العالمية الا في الكتاب الاخير من « المدعو » (حوالي ١٣٠٧) ، هذا المعنى المستوحى من اعادة لقراءة « انياذة » فيرجيل ، والذي سيصبح عقيدة مؤلفات فترة النضج .

وتعكس « الكوميديا الإلهية » (التي بدأ في كتابتها حوالي عام ١٣٠٤) مشاغل دانتي السياسية. ففلورنسا ومسائلها تسود «الجحيم»: انها جماعة غير مستقرة وفاسدة في الأساس .

ويعد دانتي « هبة قسطنطين » التي عهد ، فيها ، الامبراطور المسيحي الأول بسلطته الزمنية في الغرب الى البابوية خطأ قاتلاً سبب أفول العقيدة الأولية للكنيسة . ويوسع دانتي ، في « المطهر » ، أفكاره السياسية . فيجب أن تكون ، هناك ، سلطتان أو « شمسان » توجهان الطموحات الروحية والزمنية للانسان . ولكن احداهما حذفت الأخرى لأن الكنيسة اغتصبت حقوق الامبراطورية ، في حين أن الاباطرة الشرعيين (أفراد أسرة هابسبورغ منذ عام ١٢٧٢) أكثر انشغالاً بتوطيد سلطتهم في ألمانيا من أن يردوا على الاغتصابات البابوية في ايطاليا . وأخيراً ، يعكس « الفردوس » صعود آمال دانتي وسقوطها مع حكم هنري دولوكسمبورغ . فقد بدا هذا الأخير الذي انتخب امبراطوراً عام ١٣٠٨ قادراً على تجسيد حلم دانتي بأمبراطور يطالب بتاجه ويوطد سلطته في ايطاليا . ولكن المقاومة التي قادتها فلورنسا وروبير ملك نابولي كشفت هشاشة هنري الذي مات على راس مائة من جيشه عام ١٣١٣ . وبالفعل ، فإن البابا كليمان الخامس سحب دعمه له بضغط من فيليب لوبيل ملك فرنسا. ويندد دانتي بهذه الخيانة، بعنف ، في «الفردوس». وآخر اشارة سياسية في هذه القصيدة تمد هنري بعرش سماوي وكليمان بالجحيم .

وقد عرض دانتي احكامه السياسية في المؤلف النثري «حول الملكية» الذي يقع في ثلاثة كتب . ان الملكية العالمية هي ، وحدها ، التي تستطيع اقامة العدالة بين السلطات الدنيا . وقد طبعت علامات الرضى الإلهي الامبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة بوصفها المؤسسة القادرة على لعب هذا الدور . وسلطة الامبراطور مشتقة ، مباشرة ، من الله وليس بواسطة الكنيسة كما تدعي هذه الاخيرة منذ زمن طويل ويعيد تأكيده بونيفاسيوس . ان الكنيسة والدولة منفصلتان ومستقلتان . ويقدر دانتي ، في خاتمة نوقشت كثيراً ، ان الامبراطور يدين ، مع ذلك، للبابا بالاحترام الذي يجب ان يبديه ابن بكر لابيه ، بقدر ما تكون المملكة الروحية اعلى من المملكة الزمنية .

و « الملكية » الذي لا يشير ، صراحة ، الى هنري السابع سابق ، دون شك ، لـ « الفردوس » .

والمؤلف اختزالي بالقياس مع التركيب الذي نجده في « الكوميديا » ولا سيما فيما يتعلق بالفكرة الاساسية ، فكرة استقلال الدولة العلمانية الذي يقتضي الفصل بين مملكتي الطبيعة والنعمة ويؤلف ، في نظر كل قرائه ، احدث سمة لفكر دانتي .

الدستور القديم

مدلول شديد الانتشار في الفكر السياسي الاوروبي في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، ومستعمل ، بصورة رئيسية ، للرد على ارادة اقامة الحكم الملكي المطلق . وتغطي فكرة الدستور القديم تناغل النظر الى السلطة الملكية بوصفها صادرة عن دستور اساسي ضاع ابرامه في ضباب التاريخ ويحد من صلاحيات الملك . ونصوصه قابلة للادراك في عناصر الحقوق التي تحدد ، كذلك ، حدوداً للصلاحيات الملكية . وغالبا ما يرجعون بالدستور القديم ، في انكلترا ، الى الفترة

الانغلوسكسونية بالمقابلة مع « النير النورماندي » الذي اخضع له الشعب غيوم الثاني وخلفاؤه .

الدستورية

يستعمل مصطلح « الدستورية » بمعنيين مختلفين على الاقل . فهو ، في معنى اول ، التعبير عن دستور يحدد القواعد التي تنشىء الحكومة وتديرها . والدستور ، في بريطانيا ، جملة قواعد تتخذ صورة قوانين او صوراً اخرى . وهو ، في معظم البلدان الاخرى ، جملة قواعد قانونية مجموعة في وثيقة او في عدد صغير من الوثائق . فالدستورية هي ، اذن ، واقعة انشاء دساتير مهما كان محتواها .

الا أن بعض المؤلفين ، وكذلك الاستعمال الرائج الذي فرض نفسه تدريجيا ، يعرفون الدستورية بوصفها انشاء وتشغيلاً لأنظمة سياسية تسهر على أن تكون سلطة الحكومة محدودة . وهذه الانظمة تقدم ، عامة ، مجموعات قوانين ومواثيق حقوقية وحريات سياسية واقتصادية ، كما تقدم ترتيبات بنيوية أخرى مكرسة لحماية حقوق الفرد ضد الدولة .

دوركهايم اميل
(١٨٥٨ – ١٩١٧)

عالم اجتماع فرنسي . ودوركهايم ، وهو احد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ، درس اولاً ، في بوردو ثم في باريس وسمح لعلم الاجتماع بأن يصبح فرعاً جامعياً بكل حقوقه . واسس مدرسة سوسيولوجية ذات انتاجية خاصة تجمعت حول مجلة « السنة السوسيولوجية » (١٢ مجلداً بين عامي ١٨٩٨ و ١٩١٢) وكان لها نفوذ ثقافي وسياسي في فرنسا، بصورة رئيسية ، من خلال سلكي المعلمين والطلاب الذين علمهم ونقلوا

فكره عدة اجيال . وهو مؤلف كتب اصيلة ورائدة ، ومارس منهجه الخاص ورؤيته العالم ، ايضا ، تاثيراً واسعاً في علم الاجتماع والانتروبولوجيا الاجتماعية .

ويرى دوركهايم ان علم الاجتماع يوفر طاقة سبرية استثنائية ويقع في مركز العلوم الاجتماعية . وموضوع هذا العلم هو الواقعة الاجتماعية، وهي واقع متميز ، خارج عن الفرد ، يفرض نفسه عليه ولكنه يستبطنه. وهو يعرض منهجه في « قواعد المنهج السوسيولوجي » (١٨٩٥) . فيجب ان يكون العلم الاجتماعي مستقلاً استقلالاً مطلقاً بواقعه النوعي وان يحذر التاثيرات غير العلمية . اما كون الممارسة السوسيولوجية مطابقة لهذا الطموح ، فذاك شان آخر .

ويسبر دوركهايم حدود الحتمية الاجتماعية ، ليبرهن على امكانيات علم الاجتماع . فهو يفسر ، في « الانتحار » (١٨٩٧) ، تحولات عدد الانتحارات ، هذا الحدث الذي يبدو خاصاً وفردياً كلياً — ومعدلها بأسباب اجتماعية ، ويقترح ، في الوقت نفسه ، تشخيصاً للمجتمع سيطوره في بقية مؤلفاته . وما يرجع الانانية و « التفكك الاجتماعي » ويقود بعض الاشخاص الى الانتحار هو ، في رايه ، نقص في التكامل والضبط الاجتماعي . وهذا الامر ناجم عن التصنيع المتسارع وزوال البنى المعيارية القديمة اللذين تظهر انعكاساتهما في الحياة الاقتصادية ، كما في الحياة الصناعية والحياة البيتية . ويرى دوركهايم أن في ذلك وضعاً « غير سوي » بالقياس مع المستوى الذي بلغته المجتمعات الحديثة وحيال « شروط وجودها » ، وبعبارة أخرى حيال مقتضيات عملها المتناغم .

ويرى دوركهايم ، في « تقسيم العمل الاجتماعي » (١٨٩٣) ، والطبعة الثانية عام ١٩٠٢ ، أن « التضامن العضوي » يميز المجتمعات الحديثة . اما المجتمعات ما قبل الحديثة (القبلية او التقليدية) ، فانها كانت تتصف بـ « تضامنها الآلي » . وفي هذه الصورة من التضامن ،

يكون مبدأ التشابه هو السائد . ونتبين وجود بنى اجتماعية مجزأة ذات ترابط محدود وسكان محدودين على الصعيد الكلي ، كما على صعيد الكثافة وتشريع جزائي قمعي و « شعور جماعي » نام جدا يعزو قيمة كلية للمجتمع مأخوذا بوصفه كلا . وبالمقابل ، فان المجتمعات الحديثة تجد تماسكها « بصورة سوية » في تقسيم العمل ببناه الاجتماعية المنظمة ، وفي النمو العمراني الذي يقتضي ترابطا وسكنا كبيرا وكثيفا جدا وسيادة الحق ومنظومة معتقدات علمانية تعطي الفرد قيمة عالية وتدعو الى تساوي الفرص واخلاق العمل والعدالة الاجتماعية . انها « دين الفردي » الذي يتعرض ، على كل حال ، وان كان وظيفيا في المجتمعات الحديثة ، للتهديد من جانب قوى وراثية ، كما لدى قضية درايفوس (كان نصيرا متحمسا له) او من جانب الالمان عام ١٩١٤ (وكان وطنيا جدا) .

وهو يستخلص من هذا التشخيص عدة نتائج . ان معدلا ما للانتحار امر «سوي» في المجتمعات الحديثة بل انه احد عوامل الصحة الاجتماعية . ولكنه يوصي بنمو الرهوط التي توفر البنية المعيارية التي يمكن ان توازن التفكك الاجتماعي السائد ذلك المرض ، مرض « الرغبة غير المحدودة » . وهو اشتراكي بقدر ما هو مؤيد لتنظيم الحياة الاقتصادية وليبرالي في دفاعه عن القيم الفردية . وهو محافظ لانه متعلق بالتكامل الاجتماعي والوحدة الاخلاقية — على الرغم من ان بعض المؤلفين لا يوافقون على هذه النقطة . وهو على كل حال ، معاد « لفكرة الصراع الطبقي ويرى انه ليس لاعمال ماركس قيمة علمية وان الثورات مستحيلة استحالة المعجزات » . والاشتراكية هي صرخة الم ، ومهمة عالم الاجتماع هي ان يقدم لرجال السياسة والراي العام علاجا علميا للمرض الاجتماعي الذي هو سببها .

ولم يهتم ، ابدا ، بمسائل السلطة وعلاقات الاستقلال والتبعية ، وعلاقات الاستغلال والسيطرة . وهو يعد الدولة نظام اتصال وجهاز تامل في المجتمع لا موضع رهان صراع او عامل سيطرة . وضمن المقاربة نفسها ، تنصب نظريته في الحقوق على القضايا المتعلقة بالانظمة المعيارية

دون الاهتمام بتنوع المصالح وتعارضها ، ولا في استعمالها من جانب السلطة .

وهذه الاهمالات خطيرة ، ولكنها ربما كانت الوجه الآخر لنظرات دوركهايم ومكمليه الثاقبة بصدد بعض وجوه الحياة الاجتماعية ، بل والشرط الاولي لهذه النظرات . فقد نجح دوركهايم وتلاميذه في اقتراح رؤية نافذة للحياة الاجتماعية ، وتشهد على ذلك دراستهم للديانة البدائية . ففي « الاشكال الاولية للحياة الدينية » (١٩١٢) ، يفحص دوركهايم حدود الحتمية الاجتماعية ، ولكنه يفعل ذلك ، هذه المرة ، انطلاقا من الدين والممارسة الدينية . وهو يستند الى الادبيات الموجودة حول الطوطمية ، ولا سيما حول مجتمعات استراليا البدائية ، ليقدم فرضيات . وهو يرى أن هناك منظومة متكاملة من المعتقدات الاجتماعية المتركزة حول الاشياء المقدسة ، ويفسر المعتقدات والطقوس باصولها الاجتماعية ويشرح دلالتها الحقيقية بتعابير اجتماعية . فالدين يعكس المجتمع بكل وجوهه ويستخدم في التكامل الاجتماعي. والمقولات الاساسية للفكر (الزمان ، المكان ، السببية) تأتي ، في رأي دروكهايم ، من الديانة البدائية ، فهي ذات اصل ديني . ويبقى هذا المؤلف ، على الرغم من ضعفه الاتنوغرافي وغموض محاكمته ، مؤلفه الرئيسي ، المؤلف الذي عرض فيه ، افضل عرض ، طموحه النظري ورؤيته للعالم الاجتماعي .

الدولة

مصطلح فلسفي وتاريخي يدل على كيان تاريخي كما يدل على فكرة فلسفية ، صورة دائمة للجماعية الانسانية ، أو على ظاهرة حديثة نوعية. وهذه المعاني المختلفة ليست متناقضة بالضرورة ، ولكنها تستحق ان نميز بينهما بعناية .

وتدل هذه الكلمة ، في معظم الاحيان ، على جماعة سياسية او كيان سياسي اتخذا ، في مجرى التاريخ ، صورا شديدة التنوع عدت طفراتها

تقليديا ، احد مراكز اهتمام العلم التاريخي . وتستبعد ، عامة ، صورة التنظيم البدائية للشعوب البدوية بقدر ما لم يكن لهذه الجماعات نظام محدد جيدا وبقدر ما يكون مثل هذا النظام ملازما لمدلول الدولة . فالدولة تقتضي علاقات ثابتة بين جماعة واقليم معينين .

ويرد مصطلح «الدولة» ، مستعملا بهذا المعنى العام جدا ، الى الفكرة القائلة ان للجماعة السياسية صفات عامة تتجاوز الزمان والمكان . وهكذا فان للمدينة الاغريقية والاقطاعة القروسطية والجمهوريات المعاصرة بعض السمات المشتركة . هل يمكن تعريف هذه السمات بصورة ادق ؟ من الواضح أن كل تعريف يرد الدولة الى ماهية او الى شيء ازلي وراسخ يرد ، في الوقت نفسه ، سيرورة النمو والتغيير التاريخي الى نوع من لعبة غير متماسكة القوام . فيجب البحث ، اذن ، عن التعريف الحصيف في سجل الفعل بالاحرى . ان الدولة ، من حيث هي ظاهرة عمومية وكما يبين التاريخ ، نوع من الفعالية او العملية يفرض نفسه على الانسان كضرورة . والوجوه الثابتة لهذه الفعالية هي التالية على ما يبدو . فهي تخلق ، اولا ، علاقة مستقرة بين الكائنات البشرية وبين الخيرات التي تملكها ، وبعبارة اخرى تخلق وحدة بين الكائنات البشرية او مجتمعا بأكثر معاني هذا المصطلح بدائية . ففعالية الدولة اساسية اذن . وهذه الفعالية تفترض ، ثانيا ، شكلا حكوميا ــ علاقات امرة وطاعة بين الكائنات البشرية ، وبالتالي تسلسلا دون ان تكون هذه الخاصة الاخيرة ضرورية . واخيرا ، فان الفعالية التي تنشيء الدولة وتدعمها حصرية وخصوصية دائما : فهي تؤكد ذاتها بمعارضتها فعالية من ليسوا هم اعضاء في الجماعة المعنيــة .

ان هذا التعريف للدولة بوصفها كلية حصرية من حاكمين ومحكومين تقيم علاقات منظمة بين البشر والاشياء ، هذا التعريف لا يدعي انه يقدم شيئا آخر خلاف الخصائص الدنيا للدولة من حيث هي نوع خاص من الفعالية البشرية . وهو يرد الى خاصة تقابل بعدا احدث للدولة . وبقدر ما تتوجه هذه الفعالية الى غايات ، فان ذلك يطرح ، بالضرورة

قضية صحة الاغراض التي تسعى اليها والوسائل التي تستعملها . هل النظام الاجتماعي الذي تحققه جيد ؟ هل صورة الحكومة مناسبة ؟ هل تجري العلاقات مع خارج الجماعة بصورة مرضية ؟ والدولة من هذه الزاوية ، ليست ضرورة تفرض نفسها على الانسان ، صورة عمل يجب ان ينخرط فيه مهما حدث ، فقط ، بل هي ، ايضا ، مسالة ثابتة ، مسألة حق . فالدولة لا تقتضي نضالا من اجل احلال النظام محل الفوضى فقط ، بل تقتضي أيضا ، نضالا من اجل ارساء نظام صحيح ، حقيقي وعادل بدلا من نظام خاطيء ، غاشم واستبدادي .

ويمكن ان نعد مؤلفات النظرية السياسية ، سواء كانت لافلاطون ام ارسطو ام هوبز أم هيغل ، محاولات لتعريف الدولة كما يجب أن تكون من وجهة نظر المنطق الخاص بالمؤلف . وكثير من هذه المؤلفات ميزت الدولة عن نماذج التجمع البشرية الاخرى التي غالبا ما حجبتها او كسفتها في مجرى التاريخ.ويميز ارسطو ، في « السياسة » ، بين الصورة النموذجية لحكومة جماعة وصورة بيت اسرة . وكذلك ، فان الجماعة السياسية لا تؤلف بالنسبة للوك ، في القرن السابع عشر ، توسع الاسرة ، والسلطة السياسية ليست من طبيعة ابوية . وقد جرى ، منذ الاصلاح ، التمييز بين الجماعة السياسية والجماعة الدينية او الروحية.

وقد حاول هوبز ، مثلا ، ان يبين ان السلطة الكهنوتية ليست ، في ذاتها ، من طبيعة سياسية . فهي ليست صورة حكومة او امرة او قسر ، بل هي صورة تربية واقناع . ولا يمكن لسلطة كهنوتية ان تطالب باولوية على الدولة . ولكن افعال الدولة هي التي اكتسبت ، بواسطتها ، المذاهب الدينية ، بالمقابل ، قواما سياسيا . وساد التمييز بين المجتمع والدولة في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر اثر الثورة الفرنسية والثورة الصناعية . فلم يعد المجتمع الاتحاد السياسي بين كائنات بشرية من جانب الدولة ، بل غدا شبكة من التفاعلات والمبادلات شكلها افراد يضعون موضع العمل حقهم في السعي الى تلبية حاجاتهم الخاصة ، كل منهم بطريقته . وكان هيغل ، في « مبادىء فلسفة الحق»

احد اوائل من ادخلوا هذا النموذج من التمييز عندما راى انه لا ينبغي الخلط بين الدولة والمجتمع المدني .

ويمكن ان تعد دول القرن العشرين الشمولية محاولة رفض لهذه التمييزات . فقد اعيد دمج المجتمع ، بوصفه جملة من الفعاليات التلقائية في الدولة، وهذه الأخيرة تابعة لحزب يمكن ان نشبهه بحركة دينية ورئيسها اب من نوع ما (راجع الشمولية) .

وقد جرى السعي ، في عهد أحدث ، الى تعريف الدولة بطريقة اضيق مما جرى في النظرية السياسية الكلاسيكية . فهناك اشخاص عديدون يعدونها جهاز حكم يتمتع باحتكار القسر او، كما يقول فيبر ، ب « احتكار الاستعمال المشروع للقوة » فالفرق ضئيل ، في هذه الشروط ، بين الدولة والاستبدادية .

ويربط هذا الاتجاه بتيارات معاصرة متنوعة . فهو يرتبط بالمنهجية الوضعية التي ترى أن العلم الحقيقي للمجتمع يجب ان يمتنع من كل حكم وعن كل ميتافيزياء وان لا يهتم بغير الوقائع . وهو ينجم ، ايضا ، عن علم الاجتماع عامة ، وهو العلم المرتبط بالوضعية والذي غالبا ما يعد المؤسسات العامة ادوات في ايدي الطبقات الاجتماعية . واخيرا ، فان الماركسية ترى أن الدولة ظاهرة انتقالية وزائدة للمجتمع المقسوم الى طبقات مكرسة للزوال عندما تلغى الطبقات في الشيوعية. والدولة، بالنسبة للينين ، جهاز قهر تستعمله طبقة للسيطرة على اخرى ، وقد شكل هذا التصور نقطة فصل اساسية بين اتباعه والديمقراطيين الاشتراكيين في الانظمة غير الشرعية . واخيرا ، فان الليبرالية الراديكالية ترى ، مع هايك مثلا ، ان الدولة القسرية تعترض عفوية المجتمع وانه يجب قصر ميدان فعالية الدولة على الحد الادنى . وقد وجد ، على الدوام ، اتجاه مضاد للدولة داخل الليبرالية .

ويمكن أن نتساءل عما اذا كانت هذه التحليلات المختلفة تصف الدولة بوصفها نسخة ثابتة للمجتمع ، موجهة ومعادة القولبة بالافكار

التي تسعى الى تعريف تكوينها . وانه لأمر ذو دلالة أن تكون المدرسة الروسية قد حاولت ، خلال العقود الاخيرة ، تجاوز اطروحة لينين الاختزالية جدا وصياغة تحليل أكثر بنائية .

وبالمقابل ، يرى بعض المؤرخين أن الدولة ظاهرة حديثة ، نموذجيا ، ولدت مع النهضة والاصلاح . وهم يرون أن استعمال هذا المصطلح لكل نماذج الانظمة السياسية يعني خلق التباس حول نمو التاريخ . ومن الصحيح أن مصطلح الدولة قد دل من الناحية الاشتقاقية ، تدريجيا ، بين القرن الرابع عشر ونهاية القرن السابع عشر ، على الكيان السياسي عامة . ولكن التصور الحديث الدولة لا يقتصر على الاساس الاشتقاقي ، فقط ، بل يفسر ، أيضا ، بكون فكرة الدولة قد ظهرت ، فيالوقت نفسه ، مع فكرة السيادة . فالدولة غير ذات السيادة ليست دولة حقا . واذا اخذنا بتعريف بودان وهوبز للسيادة ، فيجب ، من أجل وجود دولة ، أن يكون هناك شخص أو رهط يملك الحق الذي لا ينازع والسلطة في اتخاذ القرار في الحالات القصوى . ويجب أن يكون هذا الجهاز العام قادرا على تقرير مصيره. فيجب أن يكون موحدا وأن لا يكون تابعا لقرار آخر في حالة الازمة . وتقتضي السيادة تعريفا دقيقا لحدود الخاص والعام ، وللحدود بين مختلف الكيانات السياسية .

وقد شهد النور ، بصورة مرافقة لفكرة الحرية ـ وقابلها جزئيا ـ تيار آخر ينزع ، هو أيضا ، الى ان يجعل من الدولة ظاهرة حديثة . وهذا التيار يوسع الفكرة التي تقول ان شكل الحكومة داخل كيان سياسي ما يقرر من جانب الشعب والامة ، من حيث هما كيان فريد . وهذه فكرة استعادتها الثورتان الامريكية والفرنسية باعطائهما صفة تمثيلية للمؤسسات العامة وبتوسيعهما الفكرة القائلة ان احدى الغايات الرئيسية لهذه المؤسسات تقوم على ضمان حقوق المواطنين . وهكذا يمكن أن نعرف الدولة بوصفها التمثيل المؤسسي لارادة الشعب الذي

اباح لها التصرف في الحالة السوية أو القصوى من اجل تأمين الدفاع وسعادة المجموع وحقوق الاطراف .

ولا تتناقض الفكرة القائلة ان الدولة ظاهرة حديثة نوعيـا ، بالضرورة ، مع الافكار الموسعة سابقا . الا ان الذين يستعملون الكلمة بهذا المعنى الضيق يجب ان يوافقوا على انه لا توجد ، على الرغم مـن التغيرات في مذاهب السيادة ، قطيعة حقيقية . فالدولة كظاهرة عمومية والدولة كظاهرة حديثة والدولة كفكرة فلسفية محاولات متكاملة لصياغة مفهومية لاحد الابعاد الاساسية للوجود الانساني .

دولـة الرعاية

يدل هـذا المصطلح على مجموعة مـن السياسة الاجتماعية التي تستهدف تقديم خدمات أولية كالصحة والتربية بموجب الحاجات ، وبصورة مجانية عادة ، بواسطة التمويلات العامة . وهو يدل احيانا ، بصورة اشد غموضا ، على ميادين مثل التأمين الاجتماعي الذي يقوم على مبدأ اكتتاب الزامي يعاد دفعه على صورة معونات . وقد ظهر هذا التعبير في الاربعينات من هذا القرن ، في فترة كان ، فيها ، دورالحكومة في هذا الميدان في توسع سريع .

ووجود صورة ما من دولة الرعاية أمر مسلم به ، اليوم ، مـن جانب جملـة التيارات السياسية باستثناء أنصـار الحرية المطلقـة (الليبراليين الراديكاليين) الذين يعارضونها لانها تمثل ، في نظرهم ، انتهاكا لحقوق الملزمين بالاكتتاب من أجل تمويلها . والهدف الرئيسـي للجدال هو معرفة ما اذا كان يجب أن نعد الدولة شبكة أمن تنشيء حدا أدنى من الرخاء لا ينبغي ان يهبط احد الى مادونه او كمرجع اعـادة توزيع حيال الفقراء يرجح مزيدا من المساواة . هذان البديلان يعكسان، بصورة واسـعة ، الانقسامات بـين الليبرالية التقليدية والاشتراكيـة الديمقراطية .

الديالكتيكية

يدل هذا المصطلح ، في الاصل ، على منهج في المحاكمة مكمل للمنطق الصوري . فالمنهج الديالكتيكي ، في محاورات سقراط مثلا ، يقوم على دحض لمختلف الاطروحات ، على التوالي، ببيان كونها تؤدي الى تناقضات منطقية الى أن لايبقى سوى اطروحة واحدة . والديالكتيكية ، كفكرة سياسية ، مدلول هام بسبب طريقة استعمالها من جانب هيغل وماركس . فالديالكتيكية ، بالنسبة لهيغل ، محاولة لبلوغ الحقيقة بدء التحليل بمفهوم بدائي نسبيا ، الاطروحة ، لتبين ، بعد ذلك ، انه يستلزم نقيضه ، الطباق ، ومن وضع هاتين الفكرتين المتناقضتين الى جانب بعضهما ينبثق تصور جديد أصح . وتتكرر السيرورة الى ان نصل الى مفهوم مناسب تماما . ويرى هيغل ، بسبب مثاليته ، أن هذه البنية الفكرية هي بنية الواقع . والتاريخ يتبع نمط تطور ديالكتيكي. فالدولة مؤسسة معقدة ، مكونة من تركيب عناصر متناقضة في مختلف مستويات الحياة الاجتماعية .

ويرى ماركس انه أعاد « وضع منهج هيغل الديالكتيكي على قدميه »، ولكن الطريقة التي فعل بها ذلك تبقى موضع اخذ ورد . فالديالكتيكية التاريخ تقع في الواقع المادي . وفي حين كانت علاقات التناقض تجد ، بالنسبة لهيغل ، أساسها في الممارسات البشرية ، فان ماركس يربطها بالواقع المادي ، وهكذا يوضح التناقضات بين القوى الانتاجية وعلاقات الانتاج في بعض برهات التاريخ (راجع الماركسية). ويرى ماركس أن منهج تحليله ديالكتيكي بقدر ما تكون للمفاهيم المستعملة سيولة تقابل الواقع المتغير الذي تريد الاشارة اليه .

ولكن ، في حين يصعب الفصل بين فكر هيغل ومساره الديالكتيكي، فان أهم اطروحات ماركس تتحمل مثل هذا الفصل بما يكفي من اليسر الى حد يمكن ، معه ، التساؤل عما اذا كان فكره ديالكتيكيا حقا بالمعنى العميق للكلمة .

ديدرو دنيس
(١٧١٣ — ١٧٨٤)

فيلسوف فرنسي لم يكتب أي مؤلف منهجي في النظرية السياسية. ومؤلفاته التي تعالج السياسة غالبا ما قدمت على صورة حوار يصعب، فيه ، تحديد القناعات الحميمة للمؤلف . الا أن مراسلات ديدرو ومختلف الدراسات التي نشرت في هذه السنوات الاخيرة تسمح باعادة رسم تطور فكره بموجب خبرته واحداث عصره .

ويبدو أن ديدرو كان ، في شبابه ، من تلاميذ فرنسيس بيكون على الصعيد السياسي كما على الصعيد الفلسفي . فالموسوعة ، وهي مؤلف ديدرو الرئيسي ، مهداة الى العلم . ان غزو الطبيعة بفضل البحث المخطط والاختباري الجماعي سيتيح تحسين حياة الانسان . ويجب أن تكون هناك حكومة قوية ومركزية لتشغيل هذا البرنامج . وتسمى هذه السياسة ، عامة ، « الاستبدادية المستنيرة » ، ولكن هذا المصطلح غير مناسب حقا لان ديدرو يؤمن بالحرية الفردية أكثر من فولتير ، أيضا ، ولا يعتقد أن هذه الاخيرة تضيع ، بالضرورة ، في حكم مطلق . الا انه وافق ، في فترة ما ، ميرسييه دولاريفيير الذي كان يدعو الى نظام خبراء كلي القوة لا تقوم ، فيه ، حاجة الى السياسة .

ونمط تفكير ديدرو ديالكتيكي . فهو يقدم حجة ثم يدحضها . وهو يتمنى ، على غرار فولتير ومعظم الموسوعيين ، ان يصبح فيلسوفا على مقربة من ملك قوي من أجل السيطرة على ذهن ملك تكون له القدرة على السيطرة على مملكة . ولكن ديدرو رفض هذه الوظيفة حين عرضت عليه . فكاترين الكبيرة التي قرأت مؤلفاته دعته الى سان بطرسبرج متمنية ان ينصحها في سياستها الاصلاحية ، فارسل ميرسييه دولاريفيير مكانه . وعندما نجحت الامبرطورة ، اخيرا ، في استقدامه ، بذل جهده لاقناعها بالتخلي عن حكمها المطلق وانشاء برلمان .

وقد نسي ديدرو ، امام مستبدة مستنيرة ، قناعاته البيكونية وكتب، من اجل كاترين،ابحاثا ومذكرات كانت افكارها صدى لافكار مونتسكيو. فالحرية ، اثمن الخيرات ، تتوقف ، كما يقول ، على توازن السلطات. ويجب على الملك ان يحتفظ دائما بهيئة تشريعية لتجنب وقوع التنفيذ، ان لم يراقب ، في الاستبدادية . وقد أصغت اليه كاترين بدعابة ولكنها رفضت نصائحه . وقال لها ديدرو ان الامبرطورية الروسية من التخلف بحيث لا يجديها الفلاسفة . فيجب تحديث روسيا،اولا ، قبل الانخراط مع فلاسفة .

وعاد ديدرو الى فرنسا بأفكار أكثر يسارية من معظم الموسوعيين الآخرين . فهو لا يشارك فولتير احترامه للحق الطبيعي في الملكية . لقد كان ديدرو فقيرا . وكان يتعاطف تعاطفا كبيرا جدا مع العمال . وقد عارض سياسة حرية العمل الفيزيوقراطية ، لان الغاء المراقبة على تجارة الحبوب تجعل الحياة أغلى بالنسبة للطبقات الفقيرة . وهاجم بعنف السياستين الامبريالية والاستعمارية للحكومات الاوروبية . وهو يرى أن حضارة « المتوحشين النبلاء » اعلى ـ بكثير ـ من الحضارة المسيحية التي يريد الامبرياليون نشرها بينهم وان الاوروبيين مخطئون حين يريدون فرض سيطرتهم ووجودهم الاجنبي على جماعات لها الحق في الاستقلال . وهكذا ينفصل ديدرو عن الرأي السائد في عصر الانوار والذي يقول ان الحضارة الاوروبية المتقدمة تسهم في الانتصار النهائي للعلم بانتشارها في ارجاء العالم المتخلفة . وديدرو الذي كان الكثير من تصوراته السياسية ـ او غيرها ـ متقدما على زمانه يحتل مكانة اصيلة بين فلاسفة قرن الانوار .

ديكتاتورية البروليتاريا

يستعمل ماركس هذا المفهوم ، احيانا ، ولكن لينين هو الذي وسعه برجوعه الى الفترة التي تأتي ، مباشرة ، بعد الثورة البروليتارية والتي تستخدم ، خلالها الطبقة العاملة سلطة الدولة لالغاء الطبقة الراسمالية وخلق نظام اشتراكي (راجع الماركسية) .

الديمقراطيـــة

مصطلح سياسي من العصور القديمة ، ظهر في أثينا ويعني الحكم بالشعب Demos . ويشير هذا المصطلح ، في اللغة الدارجة ، الى الحكومة الشعبية أو الى السيادة الشعبية ، الى الحكومة التمثيلية أو حكومة المشاركة المباشرة وحتى (ولكن الاستعمال ، هنا ، غير صحيح) الى الحكومة الجمهورية أو الدستورية .

وكان التصنيف الكلاسيكي يميز ، في السابق ، بين حكومة شخص واحد (الملكية) وحكومة بضعة أفراد (الارستقراطية) وحكومة أفراد عديدين (الديمقراطية) . وكانت الديمقراطية تعد ، أحيانا ، شكلا اصطلاحيا للحكومة الشعبية ، وأحيانا أخرى شكلا فاسدا ، وذلك في التصنيف الذي كان يقدم الطغيان بوصفه الشكل الفاسد للملكية ، والاوليغارشية بوصفها الشكل الفاسد للارستقراطية ، والفوضى بوصفها الشكل الفاسد للحكم بالشعب .

ويرتاب سقراط ، وهو فيلسوف ارستقراطي ، وارسطو ، وهو من أنصار الحكومة المختلطة ، بالديمقراطية الخالصة التي غالبا ما كانت تقابل بالانظمة المختلطة (التي تتضمن عناصر ملكية وارستقراطية وديمقراطية) التي تميز اليونان الكلاسيكية وروما الجمهورية . وغالبا ما لم يقتصر الامر على الربط بين الديمقراطية وحكومة الشعب ، بل جرى تجاوز ذلك الى الربط بينها وبين عهد الدهماء والرعاع لان هناك، في عدادهم ، فقراء وغير ملاكين . وافلاطون يربط بينها وبين اخضاع العقل للهوى ويقارنها ، بازدراء ، بمثله الاعلى ، مثل الحكومةالفلسفية في عهد «الجمهورية».ويحذر ارسطو ، في كتابه « السياسة » ، من التأثير الباعث على الاضطراب لضروب عدم المساواة القوية بين الاغنياء والفقراء ، ويماثل بينها وبين عدم الاعتدال وبعدها – على صورة الاوليغارشية – مصدر عدم استقرار وتهور سياسي .

ان نمط الحكومة الذي ينبثق من العالم القديم ، في كتابات أفلاطون وارسطو وبوليب وشيشرون والقديس اوغسطين ، هو حكومة المثل الاعلى لدستور مختلط يخضع ، فيه ، القادة للفضيلة أو القانون ، أو يخضع بعضهم لبعضهم الآخر بفضل نظام ضبط متبادل . وهذا المثل الاعلى يضع حكومة الفضيلة او القانون فوق حكومة البشر . فيمكن للملوك الذين يرشدهم التحديد الذاتي ويحكمهم القانون أن يكونوا اصحاب فضيلة . والمجالس الديمقراطية والارستقراطية المجردة من الاعتدال والعقل يمكن ان تبدو فاسدة . وهكذا ، فان فلاسفة يرتبطون بالتقليد الحديث السياسي الذي ظهر في عصر النهضة ، مثل ما كيافيلي في « الخطابات » ومونتسكيو في « روح الشرائع » ، يرون ان الديمقراطية شكل خالص الحكم لا يمكن أن يدمج ، دون خطر ، في نظام حكومي الا كعنصر من الدستور الجمهوري المختلط . وروسو نفسه ، وهو احد اكبر أوائل المنظرين المحدثين للديمقراطية ، يميز السيادة الدمقراطية (المسؤولة عن انشاء القانون الاساسي) والحكومة الديمقراطية (المسؤولة عن التنفيذ اليومي للقانون) . وهو ينادي بالأولى ، ولكنه يرى أن الثانية مستحيلة ـ فهي نظام يناسب الملائكة أكثر مما يناسب البشر .

ويقابل المثل الديمقراطي الاعلى الذي تجسده نظرية العقد الاجتماعي الحديثة الديكتاتورية التقليدية وحق الملوك الالهي . وهو أصل الصورة الجديدة للشرعية السياسية التي ينظر الى الدولة ، فيها ، كمخلوق صنعي للانسان وليس ، بعد ، ككيان سياسي عضوي وتاريخي .[2] وتؤكد نظرية العقد الاجتماعي ان المصدر الاخير للسلطة الحكومية يأتي من الافراد المزودين بالحرية الطبيعية والحقوق الطبيعية وتطرح أسس الحكومة الديمقراطية المقبلة وترفض ، نهائيا ، الفكرة القائلة ان حكومة الملك تستمد شرعيتها من حق طبيعي وغير قابل للمساءلة ، الهي أو وراثي .

وقد أصبحت الديمقراطية ، في أحدث تجسداتها التالي للقرن الثامن عشر ، معيارا أساسيا لتقويم الانظمة السياسية اكثر منها شكل نظام من حيث هو كذلك . وقد ركزت النظرية والممارسة الديمقراطيتان على اتساع حق التصويت ــ على اعتبار ان الاقتراع العام هو شرط المساواة الطبيعية بين الكائنات البشرية بموجب تراث تقليد العقد الاجتماعي . فالسيادة الشعبية ، وهي نتيجة التجمع المدني بعقد ، لم تضمن انتخابات شعبية ، والمساواة النظرية بين كل المواطنين امام القانون لم تضمن ، كذلك ، انتماء الجميع الى رهط المواطنين (بالنسبة لغير الملاكين في انكلترا القرن الثامن عشر ، بالنسبة للهنود والسود في الولايات المتحدة لأمد طويل ، وبالنسبة للنساء في العالم أجمع مثلا) .

وبعد انتصار الاقتراع العام في الغرب ، بين عام ١٨٤٨ ونهاية القرن التاسع عشر ، ارتبطت النظرية والممارسة الديمقراطيتان بمسائل البناء الديمقراطي للامم التي تولد مع زوال الاستعمار . فتعاد صياغة تأكد الاستقلال بعبارات الديمقراطية ، وذلك بمماثلة الديمقراطية بحق تقرير المصير الجماعي وليس بحكومة الشعب . وعند ذلك ، فان الدول الجديدة تعلن عن نفسها ديمقراطية حتى حين لا تكون حكوماتها ديمقراطية .

وبصورة موازية لذلك، يتطور النقاش حول الديمقراطية ولا ينصب على مسائل سياسية فقط ، بل ينصب ، بصورة متزايدة ، على المسائل الاجتماعية ــ الاقتصادية للانتاج والتوزيع والملكية والطبقات . والعلاقات بين المساواة الشكلية والقانونية والديمقراطية السياسية ، من جهة ، وانظمة الانتاج الاقتصادي والتوزيع ، من جهة اخرى ، تسود المناقشات العقلية والسياسية . فالديمقراطيات الشعبية تقيم شرعيتها الديمقراطية على أساس اقتصادي مبرزة نمطها في التوزيع المتساوي لملكية رأس المال والانتاج وفي ضمان العمل والتخطيط . ولكنها ترفض نظام الاحزاب المتعددة والنظام البرلماني الذي هو نمط الديمقراطيات الغربية ولا تضمن حقوقا سياسية . اما الديمقراطيات الغربية التي

تستعمل لغة سياسية قانونية وتقليدية ، فهي تلح على قيمة الحقوق الانتخابية والمدنية وعلى قيمة الحرية الشكلية والمساواة اللتين تؤسسان النظام الاجتماعي . ولا تربط الديمقراطية ، عامة ، بالاقتصاد الا بقدر ما تعاين حرية السوق الاقتصادية الخاصة بحرية نظام اقتصادي سياسي ، كما يفعل مؤلفون مثل ميلتون فريدمان او فريدريش هايك.

لقد كان مدلول الديمقراطية ، اذن ، موضع مساجلة منذ ظهوره في اثينا حتى اليوم حيث تسيطر المناقشات بين الشرق والغرب ، الشمال والجنوب . وقد طبع هذا المدلول ، دائما ، بالازدواجية والمساجلات . وتدور المناقشات الايديولوجية المعاصرة حول عدد من الاسئلة ، وهذه أمثلة عنها :

من يحكم ؟ : يرتبط هذا السؤال بنظريات الطبيعة البشرية والمواطنة .

ضمن اية حدود وفي أي ميدان ؟ : هذا السؤال مرتبط بالطابع المحدود أو غير المحدود (الشمولي) للحكومة وباتساع مجال القواعد الديمقراطيـة .

باسم اية غايات ؟ : هذا التساؤل تعبير عن النزاع بين الفرد والجماعة أو ، بصورة أعم ، بين الحرية (الحقوق الفردية) والمساواة (العدالة الاجتماعية) .

بوسائل مباشرة ام غير مباشرة ؟ : وبعبارة اخرى ؟ بالحكومة الشعبية المباشرة أم بمؤسسات تمثيلية ؟ باي تاثير في نظريات العلاقات بين النخبة والجماهير ؟

باية شروط وضمن اية ضروب قسر ؟ : انها مسالة الشروط المسبقة الاجتماعية ـــ الاقتصادية والثقافية للديمقراطية التي تشمل قضيـة البنية الطبقية للمجتمع (ولكنها لا تقتصر عليها) .

وقد لاحظ المنظرون منذ زمن طويل ، العلاقة بين الموقف حيال الديمقراطية والتصورات المختلفة للطبيعة البشرية . ان الديمقراطيين يعتقدون ان البشر يملكون القدرة على الحكم الذاتي أو يستطيعون اكتسابها بالتربية . أما خصومهم ، فانهم يرون ان البشر أدنى من أن يحكموا بحكمة ، فيجب ان يخضعوا لعناصر أخرى أعلى (الارستقراطية) أو لمبدأ مجرد ـ العقل ، العدالة ، القانون ، الحق مثلا . و. ج. س. مثل وي . ديوي ، ذاتهما ، يريان ان الديمقراطية تقتضي اخضاع العنصر العاطفي للعقلاني لدى المواطنين (وهو هدف التربية الوطنية). وهكذا يميز بعضها لديمقراطيين بين حكومة المواطنين وحكومة الجماهير (راجع المواطنة) .

ويهتم نقاد الديمقراطية الحاليون بكفاءة المواطنين أقل من اهتمامهم بمنطق الاختيار العام الذي يثير مسائل جدية في حكومة شعبية . ان طبيعة القبول الشعبي غير ثابتة (هل يلزم دعم بضعة أفراد، أم الاغلبية، أم الاجماع ؟) . وانه لمن العسير ان تقاس حدة الآراء في أنظمة مساواة انتخابية (صوت لكل شخص) . ومن قبيل المفارقة أن نريد ترتيب تفضيلات لا يمكن لها أن ترتب تسلسليا بمنطق التعدي . ان هذه المسائل تتضمن نتائج عملية اساسية . فالحكومة الشعبية تعني ، عامة، حكومة اغلبية بسيطة ، ولكن مصلحة الاغلبية تؤلف ، كما لاحظ روسو، مصلحة شطر واسع أكثر مما تمثل مصالح المجموع . فقد لا تقابل مصلحة المجموع ـ التي يسميها روسو ارادة الجميع ـ الارادة العامة او الصالح العام . وبتعابير حديثة ، ليست المصلحة العامة ، الزاميا ، مجموع المصالح الخاصة (راجع المصلحة) وبالمقابل ، فان بعض علماء اجتماع ما بعد الحرب يعتقدون ان فكرة الصالح العام اسطورة ،وخاصة في ديمقراطية تمثيلية تخلق ، فيها ، سياسات المجموعات مجتمعا تعدديا ، متعدد المراكز (راجع التعددية) .

وقد تؤدي الديمقراطية الى حكومة الفعالين والمعنيين (كما اقترحت حنة ارندت) او ، على العكس من ذلك ، الى حكومة كل

المعنيين بالحكومة ، الخاملين وغير الاكفاء مثل المتملمين وذوي الروح المدنية . وقد تحاول أخذ حدة التفضيلات في حسبانها بفضل مؤسسات تخفف التاثير السياسي للقناعات والمصالح المخلصة (في الانتخابات الاولية مثلا) ، او قد تحد من هذه الحدة (باقتضائها الاغلبية المطلقة للاصوات مثلا) . ومسألة التعدي في طريقة ترتيب الافضليات أعلنت مسألة أساسية للديمقراطيات الحديثة من جانب أعمال كينيث آرو ومانكور اولسون ومنظرين آخرين (راجع النظرية السياسية) . وقد أدى هذا النموذج من الصعوبة ببعض منظري العقلانية الى أن يعتقدوا ان الديمقراطية تفتقر الى التماسك الداخلي جزئيا . ويلاحظ آخرون ان هذه المسائل تطرح بصدد اية سيرورة اختيار عقلاني ولا تنطبق ، اذن ، على الجماعات الديمقراطية بالضرورة . فكل شيء يتوقف على العقلانية وعلى التعريف الذي يعطى لها في كل من النظريات المختلفة حول الطبيعة البشرية . الا ان هناك ، بالنسبة لاولئك وهؤلاء ، صلة وثيقة بين الديمقراطية ونظريات الطبيعة والعقل ومصالح الانسان ودوافعه .

والمسألة الرئيسية الثانية التي تشغل الديمقراطيين هي ، في الوقت نفسه ، نتيجة السؤال : « من يملك السلطة ؟ » وانعكاسه .

والامر يدور حول معرفة سمة مجال عمل حكومة ديمقراطية .

ان أنصار الديمقراطية الذين يرون ان الحكومة اداة لمجموعة من المواطنين القادرين على تحقيق الصالح العام ، هؤلاء الانصار غير مستعدين للحد من ميدان عمل الحكومة الا بقدر ما تقتضي حاجات الشعب والصالح العام ذلك . أما خصوم الديمقراطية الذين يرتابون بالحكومة الشعبية فانهم ينادون بفرض حدود دستورية عليها . فيترك ، بالحد من مجال عمل الحكومة ، ميدان خاص واسع تصان ، فيه ، الحرية والملكية والضمير . والا ، فنحن معرضون لتهديد الشمولية بالغاء كل الحدود بين الحكومة والمجتمع .

والسؤال الثالث مرتبط بكون الليبراليين والديمقراطيين يتعارضون، أيضا ، حول غاية الحكومة الديمقراطية . فالليبراليون الدستوريون الذين يكونون ديمقراطيين بقدر ما يسلمون بأن الحكومة يجب أن تقابل القبول الشعبي ، هؤلاء يرون انه ليس للسيادة من غاية الا بالنسبة لمصالح الافراد الخصوصيين . ووراء وجهة النظر التعاقدية هذه الفكرة القائلة ان الحكومة أداة في خدمة الحرية والملكية ــ حقوق الفرد ــ لا اداة في خدمة المساواة والعدالة الاجتماعية ، جماعة تؤثر في اعضائها حتى لو كانت ، ايضا ، معرفة من جانبهم . وتقوم المفارقة الديمقراطية على كون الحكومة ، من حيث هي أداة الافراد المتجمعين في جماعة ؛ قد عدت عدوة حقوق الافراد . فقد حذر كل من جون ستيوارت ميل واليكسيس دوتوكفيل من طغيان الاغلبية ، وهي وجهة نظر امتد بها ، في القرن العشرين ، ليبراليون معادون للديمقراطية غير المحدودة ، مثل اورتيغا اي غاسيت أو بوبر .

ويخشى الليبراليون طغيان الاغلبية لأن السياسة الجماهيرية تبدو لهم خطرة . ويرد الديمقراطيون بأن المواطنين المتعلمين والاكفياء الذين سمح لهم بالحكم والذين يحترمون ضرورة التداول يعرفون كيف يتجنبون هذه الاخطار . فالديمقراطية القوية التي تستند الى مشاركة المواطنين « الصارمة » تتميز عن الديمقراطية الشمولية التي تكون ؛ فيها ، الدولة كيانا مجردا ؛ معرفا انطلاقا من مثل جماعية عليا مختلفة، كالعرق والدم والامة والحزب مثلا .

والتمييز بين اشكال الحكم المباشر والجماعي واشكال الحكم التمثيلي هو الموضوع الرابع للمناقشة في المساجلات حول الديمقراطية الحديثة . فقد كان يجري تصور الديمقراطية ، في بداية تاريخها ، بوصفها شكل حكم ذاتي للمدينة يشرع ، فيه ، المواطنون مباشرة ويشاركون في مجالس شعبية انتخبت بالسحب العشوائي والخدمة العسكرية وفي وظائف كانت مخصصة لهم . ولكن حجم المجتمع الحديث وتعقيده يعوقان الشكل الكلاسيكي لديمقراطية المشاركة . واختراع

المؤسسات التمثيلية حل لعدم التوافق بين الديمقراطية والمجتمع الجماهيري (راجع التمثيل) . وقد انشأ الدستور الجديد ، بحذر . في الولايات المتحدة ، مصاف مثل هيئة ناخبي الرئاسة ومجلس شيوخ يمثل الولايات لا المواطنين . والحكومات البرلمانية والاحزاب المتعددة تؤلف ، في اوروبا ، جزءا لا يتجزأ من النظام التمثيلي . ان هذا الامر يصون الديمقراطية في مجتمع جماهيري ، ولكنه لا يخلو من نتائج .

وترى نظريات القرن التاسع عشر النخبوية ان الترتيبات التمثيلية تهدد بتوسيع الهوة الموجودة بين من يمارسون السلطة ومن يملكونها وبنسف الديمقراطية . ويعتقد باريتو وموسكا وميشلز ان الديمقراطية ليست ، غالبا ، سوى نوع من التمويه للاتجاهات الاوليغارشيةللسلطة وان التمثيل لا يضمن أكثر من ذلك بكثير وصول النخب الى السلطة . ويعرف جوزيف شومبيتر النظام الديمقراطي كتنافس بين النخب على حق الحكم عن طريق انتخابات . والنقد اللانخبوي للديمقراطية ـ الذي وسعه ، بين آخرين غيره ، بيتر باشراش ـ يبدي قلقه من رؤيته الى اي حد يسمح المال والملكية والسلطة بالتلاعب بالمؤسسات لصالح النخب . وقد جدد مؤلفون آخرون ، مثل حنة ارندت وميل ،المناقشات حول المشاركة والجماعة مدفوعين بالحنين الى « المدينة » الاغريقية ، وكذلك انطلاقا من تأمل في أفكار روسو او في جماعات الخطابالطبيعي (جورجن هابرماس) أو المشاركة المدنية والتكنولوجيات التي تسهل ممارسة المواطنين للسلطة . وهذا الجدال بين انصار الديمقراطية التمثيلية وديمقراطية المشاركة يثير أسئلة اساسية بالنسبة لبقاء المؤسسات الديمقراطية . وهي، ايضا، علامة قوة النظريةالديمقراطية.

والسؤال الرابع والاخير هو احد أقدم الاسئلة . فالسعي جار . منذ ارسطو ، لتعيين افضل الشروط لممارسة الديمقراطية . فروسو يرى أنه تلزم شروط خاصة ، مثل دولة صغيرة يكون ، فيها ، المواطنون على أتصال مباشر ، وبساطة كبيرة في العلاقات الفردية ، والمساواة في المرتبة والثروة والتقشف في الحياة والطباع . وهذه الشروط لم

تجتمع الا في بعض المجتمعات ذات الحجم الصغير ، كالجمهوريات المدنية والكومونات الرعوية التي كانت موجودة في اليونان القديمة او في اوروبا في بداية العصر الحديث . والديمقراطية تبدو ، في مثل هذه الشروط، محتومة ولا شيء ، في حال انعدامها ، يمكن ان يصونها ، لا مؤسسات ولا عقد ولا دستور . والمجتمع الجماهيري يبدو ، بموجب هذه المعايير، مجافيا للديمقراطية مجافاة خاصة .

وتتابع العلوم الاجتماعية المعاصرة دراسة الشروط التي تسهل نمو الديمقراطية . وقد حاول غبرييل الموندوسيدني فيربا ، على اساس التجربة التاريخية المشخصة لخمس ديمقراطيات ، استخلاص سلسلة من مؤشرات صيانة الديمقراطية في المجتمع الحديث أقل تضييقا من تلك التي طرحها روسو . ورسم سيمور مارتن ليبست صورة للرجل السياسي تحدد اطر نوع من الشخصية الديمقراطية ــ صورة مناظرة للشخصية التسلطية التي وصفها تيودور ادورنو ــ وهذه المؤلفات ، الكلاسيكية والمعاصرة ، تحدد صورة للديمقراطية بوصفها محصلة جملة من العوامل ، كالاجماع والتسامح وتاريخ تطوري وسلمي واستقلال قومي نسبي (ان لم يكن اكتفاء ذاتيا) . واهمية هذه العوامل تعطي صفة النسبية لدور المؤسسات والدساتير في ظهور الديمقراطية .

وربما كان المحيط الاجتماعي والاقتصادي اهم الشروط . فعلماء الاقتصاد الكلاسيكيون والماركسيون يرون صلة وثيقة بين نموذج السيطرة الطبقية ونموذج الحكومة ، بين انماط الانتاج والتوزيع والأنظمة السياسية . والعلاقات بين الراسمالية والاشتراكية والديمقراطية تقع في صميم المساجلة . فقد الح الديمقراطيون الليبراليون ، من لوك الى فريدريش هايك والى ميلتون فريدمان ، على دور الحرية والاختيار الحر في الديمقراطية . وحرية السوق الاقتصادية هي ، بالنسبة اليهم ، شرط الحياة السياسية .

وألح ديمقراطيو المساواة ، منذ روسو وحتى ت. ب. ماكفرسون ، على دور المساواة والعدالة الاجتماعية في الديمقراطية ، وهم يرون ان

الملكية العامة والخيرات المشتركة اسس صالحة للمساواة السياسية والقانونية التي تستند اليها الديمقراطية .

ان هذه اللمحة الموجزة عن تاريخ الديمقراطية تثبت ، بين ما تثبته ، ان المثل الأعلى الديمقراطي يبقى احد ارفع المثل العليا شأناً . وهو ، أيضاً ، المثل الأعلى الأكثر تعرضاً للمساءلة . وعلى الرغم من أنه فشل كوسيلة عملية لحل مسائل الصراعات الاجتماعية والعدالة السياسية نهائياً ، فإنه يبقى حياً بوصفه عامل تعبئة للآمال الانسانية . وهو يبقى، فعلاً ، كما قال ابراهام لنكولن ، « آخر امل كبير » في توسيع الدائرة التي لا يضحي ، فيها ، تحقيق الرخاء بالحرية الفردية والكرامة الانسانية .

الديمقراطية الاشتراكية

مدلول الديمقراطية الاشتراكية معقد . فقد دار الأمر في الأصل حول صورة من صور الماركسية ، ولكن التعبير اتخذ ، اليوم ، معنى مختلفاً ويجب ان نبحث عن أصول الديمقراطية الاشتراكية في المناقشات التي طبعت بطابعها الحزب الاشتراكي الألماني الذي تأسس عام ١٨٧٥ على اثر اتفاق بين لاسال والماركسيين التقليديين . وقد نقد « برنامج غوتا » الذي يحدد توجهات الحزب الجديد نقداً قاسياً من جانب ماركس في « نقد برنامج غوتا » (١٨٧٥) ، ونقد ماركس هذا يوضح جيداً الفروق الرئيسية بين الماركسية وما كان سيصبح الديمقراطية الاشتراكية . ان « البرنامج » يحمل ، من وجهة نظر ماركس ، اخطاء عديدة بينها اثنان لهما اهمية خاصة على الصعيد النظري . الأول يتصل بنظرية الدولة الكامنة وراء تصور البرنامج . فهذا البرنامج يوصي بنمو دولة حرة قائمة على الاقتراع العام والحقوق المدنية وجيش شعبي . واخيراً ، فإن هذه التغييرات يجب أن تحقق دون استعمال غير الوسائل السلمية . ويلفت ماركس الانتباه ، بداهة ، الى أن مثل وجهة النظر هذه تستند الى تصور هيكلي للدولة التي يجري تصورها كما لو كانت

خارج القوى الاقتصادية والاجتماعيـة الموجودة في المجتمع وفوقها . فالدولة تدرك على انها أداة عمومية وحيادية يمكن استعمالها ، بعـد الوصول الى سلطة الدولة ، لضمان المحافظة على ضروب التقدم المرتبطة بالاشتراكية . ووجهة النظر هذه تعارض ، بداهة ، وجهة نظر ماركس الذي يرى أن الدولة أداة سيطرة طبقة اجتماعية وانه لا يمكن الوصول الى الاشتراكية الا من خلال ثورة .

ووجهة النظر الهامة الاخرى للبرنامج التي رفضها ماركس تتصل بمحاولة تعريف الاشتراكية بتعبير العدالة الاجتماعية ، وهو ما يشير اليه البرنامج بحديثه عن « التوزيع العادل لثمار العمل » . أن هذه المقاربة تضع ، من وجهـة نظر ماركس ، أسس المادية التاريخيـة أو الاشتراكية العلمية موضع المساءلة لأنها تفترض ان القيم الاخلاقيـة كالعدالة يمكن أن تمارس تأثيراً حاسماً بصورة مستقلة عـن علاقات السيطرة بين الطبقات . وهكذا يمكن لحكومة ديمقراطية اشتراكية أن تحقق ، بالعمل السياسي ، توزيعاً عادلاً للانتاج : أما بالنسبة لماركس فإن القيم الأخلاقية جزء من البنى الفوقية الأيديولوجية ولا تستطيع أن تمارس تأثيراً مستقلاً في بنى المجتمع الأساسية .

وقد حللت نتائج الأطروحات الديمقراطية الاشتراكية ،مرئية من وجهة نظر ديمقراطية اشتراكية ، من جانب برنشتاين ، وهو عضـو قيادي في الحزب الديمقراطي الاشتراكي . وقد قام برنشتاين بمراجعة أساسية للتحليـل الماركسي للرأسماليـة ، وهـو ما قاد الى فكـرة « التحريفية » . وقد ادهشه كون معظم تنبؤات ماركس حول تطـور الرأسمالية لم يتحقق ، وقدر أن هذا الانحراف بين التنبؤ والواقع يعبر عن ضعف في التحليل الذي استندت اليه التنبؤات . وكانت المانيا ، منذ عام ١٨٧٠ ، مطبوعة بطابع الازدهار الاقتصادي ، وكان برنشتاين يرى أن كل الطبقات الاجتماعيـة افادت منه ولم تقتصر فائدته على الرأسماليين والأعضاء الفعالين النافذين في الطبقة العاملة فقط . وكان يمكن للنظرية الماركسية ، بداهة ، أن تستوعب هذه الوقائع ببيانها ان

نمو الراسمالية يمكن ان يولد فترات ازدهار نسبي ولكن فوائد الازدهار هذه تعود بصورة رئيسية ، الى الراسماليين انفسهم وربما ، ايضاً ، الى نخبة البروليتاريا التي كانوا يخفضون من حرارتها الثورية بهذه الطريقة .

ولم ينتقد برنشتاين النظرية الماركسية بالاستناد الى التطور الاقتصادي فقط . فهو يدافع عن الفكرة القائلة ان هذه النظرية لا تصف تطور البنى الاجتماعية . فقد كان ماركس يرى أن الراسمالية تولد ، بقدر ما تنمو ، استقطاباً للطبقات الاجتماعية : البروليتاريا المضطهدة والمستغَلة (بفتح الغين) ، من جهة ، والمستغِلون (بكسرها) الراسماليون من الجهة الأخرى . وبرنشتاين يرى أن هذا الاستقطاب لم يحدث ، بل ، على العكس من ذلك، نما مع نمو الفعاليات، تميز اجتماعي ادق يؤدي الى تكوين طبقة وسطى .

وكان التنبؤ بإملاق اقتصادي واستقطاب اجتماعي متزايد أساس نظرية ماركس في الثورة . فكان يجب ان يستجر نمو هذين العنصرين التوترات في المجتمعات الراسمالية الى درجة يجب ، معها ، أن يزول حتما . وبما أن هذه التنبؤات لم تقابل ، في رأي برنشتاين ، التطور الواقعي . فيمكن التخلي عن الإلحاح على الثورة . وأكثر من ذلك ، فإن الفشل في تقويم التطور الواقعي يضع موضع المساءلة حق نظريات ماركس التي تدعم هذه التنبؤات بالصفة العلمية . ويتخلى برنشتاين ، في نصه « هل الاشتراكية العلمية ممكنة ؟ » (١٩٠١) ، عن فكرة الاشتراكية العلمية التي كانت تعد علامة المقاربة الماركسية . وهو يدافع عن الفكرة القائلة ان نمو الراسمالية لا يؤدي ، آلياً الى الاشتراكية . فالاشتراكية هي ، بالاحرى ، مثل اعلى ، ويجب على الذين يتبنونها أن يقاتلوا اذا ارادوا لها ان تتحقق .

ولانتقادات برنشتاين نتائج عملية واضحة الى اقصى الحدود . فالثورة لم تعد ضرورية ما دام العمودان النظريان اللذان كانت تستند

اليهما لم يعودا موجودين . وبالتالي ، فإن النضال في سبيل الاشتراكية يجب ان يكون تدريجياً وان يتخذ صورة اصلاح . ويدور الأمر ، على الصعيد السياسي ، حول محاولة اقامة ديمقراطية حقيقية . أما على الصعيد الاقتصادي ، فقد كان الهدف هو تملك العمال لوسائل الانتاج (من خلال العمل السياسي والنقابي) . وقد سهل التملك الجماعي لوسائل الانتاج في المانيا بنمو الكارتلات التي جعلت السلطة الاقتصادية اقل انتشاراً . فقد كان ينبغي ، اذن ، النضال من اجل تحقيق الاشتراكية وليس انتظار ان تنبثق الاشتراكية تلقائياً ، عن التطور التاريخي .

وتاثر نمو الافكار الديمقراطية الاشتراكية ، في انكلترا ، بمنظري « الليبرالية الجديدة » ، مثل هوبهاوس ووالاس .

ففي « دراسات فابيانية » (١٨٨٩) يعرض والاس اهدافه السياسية على أنها محاولة ديمقراطية اجتماعية كما يربط هوبهاوس ، في « التطور الاجتماعي والنظرية السياسية » (١٩١١) ، بين الليبرالية والديمقراطية الاجتماعية . وفي حين كان هدف الليبرالية القديمة إلغاء ضروب القسر والتحديدات ، لا سيما في الحلقة التجارية والمجتمع المدني ، فإن « الليبرالية الجديدة » تنشغل بتحقيق عدالة اجتماعية اكبر وبتوزيع للخيرات الاقتصادية اكثر قابلية لضمان اكبر قدر من الحرية للفرد ، على اعتبار أن الحرية تفسر بمعناها الايجابي وليس بمعناها السلبي فقط . وقد اعتبر تدخل الدولة في الاقتصاد وسيلة تحقيق هذا الغرض . وتوجد ، ضمن هذا المقياس ، علاقات بين تحريفية شخص مثل برنشتاين والليبرالية الجديدة من حيث أن كلتيهما تريان في الدولة والاصلاحات السياسية الاداة التي تعمل ، ضمن اطار سياسة مناسبة، على تحقيق أهدافهما الاجتماعية ، وهذه الأهداف تشتق ، هي نفسها ، من مقاربة ضمن حدود اجتماعية . وفي البداية ، لم يكن الفابيانيون ، ولا سيما الاخوان ويبز ، يرون أن وجود أحزاب اشتراكية امر ضروري، وما كان ضرورياً هو التسلل الى ادارة البنى السياسية الموجودة ،

وبشكل خاص دعم الاتجاهات التقدمية في الحزب الليبرالي بحيث تتحقق الاشتراكية من خلال سيرورة تراكمية طويلة للاصلاحات الاجتماعية (راجع الفابيانية) . وهكذا ، فإن تحقيق الاشتراكية لا يقتضي قطيعة فجائية مع الراسمالية . وقد اسهم النمو المتوازي لكل من الفابيانية و « الليبرالية الجديدة » في انضاج تصور غير ماركسي للاشتراكية في المملكة المتحدة .

وفي نهاية الثلاثينات تلقى التصور الديمقراطي الاشتراكي دعماً نظريا هاماً مع نشر كتاب كينز «النظرية العامة للعمالة والفائدة والنقد» (١٩٣٦) . وعلى الرغم من أن كينز ، نفسه ، أقرب الى « الحزب الليبرالي » ، فإن محاكمته استعيدت من جانب الديمقراطيين الاشتراكيين مثل دوربن في « سياسة الاشتراكية الديمقراطية » (١٩٤٠) ودوغلاس جاي في « الحالة الاشتراكية » لبيان عدم صحة تحليل ماركس للمجتمع الراسمالي . فتقنيات كينز تبدو قادرة على حل تناقضات المجتمع الراسمالي اذا انتخبت ، فعلاً ، حكومة قادرة على وضعها موضع العمل . وكانت محاكمة جاي من القوة بحيث نجحت في اقناع عميد المنظرين الماركسيين البريطانيين جون ستراشي بالتخلي عن الماركسية وتبني مقاربة أكثر اتصافاً بالديمقراطية الاشتراكية في كتابه « برنامج من أجل التقدم » (١٩٤٠) .

ويشكل كتاب « الثورة الادارية » (١٩٤١) تركيباً لآراء جيمس بورنهام التي اسهمت في صعود الاشتراكية الديمقراطية منذ النصف الثاني من الثلاثينات حتى نهاية العقد . فكثيرون ، فعلا ، هم الذين راوا فيه وضعاً غير مباشر لوجهة النظر الماركسية موضع المساءلة بقدر ما يلح بورنهام على الطلاق المتزايد بين الملكية والضبط في المشروعات الراسمالية .

وبعد الحرب العالمية الثانية ، شهد الديمقراطيون الاشتراكيون لا سيما في المملكة المتحدة والمانيا ، نفوذهم يتزايد داخل اليسار . وفي

عام ١٩٥٩ ، تخلى الحزب الديمقراطي الاشتراكي الالماني عن آخر مرتكزاته الماركسية وتبنى المبادىء الديمقراطية الاشتراكية كاملة . وكذلك توجه حزب العمال الانكليزي ، بقيادة هيو غتسكيل ، بصورة متزايدة في ممارسته على الاقل ، نحو الأفكار الديمقراطية الاشتراكية ؛ لا سيما فيما يتعلق بمسألتي المساواة والعدالة الاجتماعية . وقد أسهم في هذا التطور كتاب كروسلاند « مستقبل الاشتراكية » (١٩٥٦) وكتاب دوغلاس جاي « الاشتراكية والمجتمع الجديد » (١٩٦٢) . ويقدر كروسلاند ، ضمن خط برنشتاين ، أن تقنيات الادارة والفعالية الاقتصادية الكينزية التي تبنتها الحكومة العمالية بين عامي ١٩٤٥ و ١٩٥١ والمحافظون بعد ذلك تحل عدداً من المسائل الملازمة للراسمالية. فملكية وسائل الانتاج اقل تركيزاً وضبط الادارة أصبح بين ايدي مديرين محترفين وتنامت سلطات النقابات . وقد بينت سنوات ما بعد الحرب لكل انسان كيف يمكن لسلطة الدولة أن تستخدم للمصلحة العامة . فالملكة المتحدة لم تعد مجتمعاً راسمالياً بالمعنى الذي يفهمه ماركس . ويجب على الاشتراكية الديمقراطية أن تبحث عن إلهامها في افكار العدالة والمساواة ونشر السلطة . والمساواة هي أولى هذه القيم بالنسبة لكروسلاند .

ويجب أن يتحقق تزايد المساواة بفضل استخدام وسيلتين اساسيتين . الاولى والاعم هي التنمية الاقتصادية . فكروسلاند يرى ان تحقيق مقدار اكبر من المساواة في المجتمعات الديمقراطية مع الحد الادنى من التوترات الاجتماعية يقتضي أن تتم عملية تحقيق المساواة على مستوى مرتفع وليس بخفض لمستوى حياة كل فرد الى اضعف مستوى للحياة . فأرباح التنمية تسمح بالمحافظة على مستوى حياة اكثر الناس يسراً وبتحسين مستوى حياة اقلهم حظوة . والتحويل الديمقراطي للتعليم هو ، بالنسبة لكروسلاند ، العامل الأساسي الثاني في نمو المساواة . فيجب على هذا التحويل ان يسمح بتوسيع فرص المعارف لكل فرد ، كما يجب ، في الوقت نفسه ، ان يزيد فرص الاتصال بين مختلف الطبقات الاجتماعية بدمجها في بيئة تربوية واحدة .

وعلى الرغم من جهود كروسلاند وجاي ، فإن قسماً كبيراً من حزب العمال الانكليزي ظل معارضاً لأفكار الديمقراطية الاشتراكية . واصبحت الخلافات حادة جداً في نهاية السبعينات وأدت ، عام ١٩٨١ ، الى تأسيس الحزب الديمقراطي الاشتراكي .

وعلى الرغم من أنه لا يوجد ، اليوم ، معادل لكتاب كروسلاند «مستقبل الاشتراكية» ، فإن كتباً عديدة كتبت من جانب الديمقراطيين الاشتراكيين الحاليين. وهكذا، فإن كتاب دافيد أوين «مواجهة المستقبل» (١٩٨١) ، مثلاً ، يدمج المقاربة التقليدية بمقاربة بحدود الاقتصاد المختلط واعادة توزيع الثروات . ويجرى الإلحاح ، اليوم ، على اهمية اللامركزية الصناعية والسياسية ، في حين لم يكن الامر كذلك في الخمسينات والستينات .

ويبين تاريخ الديمقراطية الاشتراكية أن الايديولوجيات السياسية لا تنصاع لتعريفات ضيقة . فربما كنا نحتاج ، من أجل تحليل اليسار الاشتراكي ، الى تمييز ثلاثي بين الماركسية والاشتراكية الديمقراطية والديمقراطية الاشتراكية . فالماركسية تقتضي قبول المادية التاريخية والطابع المحدود لامكانيات التغيير السياسي في اطار الرأسمالية . ويشارك الاشتراكيون الديمقراطيون الماركسيين قناعتهم بأن ملكية وسائل الانتاج تشغل مكانة مركزية في الحياة الاقتصادية ، ولكنهم يرون انه يمكن الوصول الى تغييرات في هذا الميدان بوسائل ديمقراطية والديمقراطيون الاشتراكيون يشاركون الاشتراكيين الديمقراطيين في تصورهم للديمقراطية ، ولكنهم يرفضون فكرة أولوية علاقات الملكية التي يعدها الماركسيون ، وكذلك الاشتراكيون الديمقراطيون ، اساسية ويعرفون الاشتراكية بحدود اعادة التوزيع ومساواة أكبر في اطار اقتصاد مختلط .



حــرف الــراء

الراديكاليــة

الراديكاليون البريطانيون

الراسماليــة

راولــز

رايــخ

روســو

الرومنطيقيــة

ريكاردو

الراديكاليـة

يضع الراديكاليون الترتيبات القائمـة موضع المساءلة ويطالبون بإصلاحات أو بإلغاء ما لا يبدو لهم مبرراً على مستوى المبادىء .

ويدور الامر حول موقف اكثر منه حـول تيار فكر سياسي منظم حقـاً . ويختلف محتـواه العملي بموجب الظـروف التي يواجههـا الراديكاليـون . معظم الراديكاليين « ليبراليـون » او اشتراكيون ، ولكننا نستطيع تخيل معارضة نقدية لمؤسسـات ذات صفة ليبرالية أو اشتراكية . وعكس الراديكالية الحقيقي هي المحافظة المعرفة بوصفها الفكرة القائلة ان العمل السياسي لا يستطيع تحسين الشرط الانساني الا بصورة محدودة جداً . ونجد التيارات الرئيسية للفكر السياسي الراديكالي بمراجعة المقالات المتعلقة بالراديكالية الفلسفية والاشتراكية الريكاردية .

الراديكاليون البريطانيون
(١٧٨٩ ـ ١٨١٥)

كانت مبادىء العلم السياسي ، في بريطانيا ، في السنوات العشر الاخيرة من القرن الثامن عشر ، موضوع جدال شعبي واسع طولب ، خلاله ، بنماذج مختلفة من الاصلاحات السياسية . وقد غذت الجدال احتماعات عدد كبير من الجمعيات السياسية الراديكالية التي خلقت لتنظيم توزيع أدبياتها ، والقيام بجملة برلمانية وانتخابية . وكانت هذه الحركة تستمد مصادرها ، الى حد بعيد ، من الفكر الراديكالي الذي نما

في العقود السابقة . وكانت الثورة الامريكية أصل كثير من الانتقادات حيال البنى السياسية القائمة . وقد شجعت هذه المساجلات تشكل جمعيات سياسية ، في المقاطعات والعاصمة ، كانت تطالب بإصلاح برلماني .

وعلى الرغم من فشل هذه الجمعيات في بداية الثمانينات من القرن الثامن عشر فانها كانت نموذجا في العقد التالي . وقد حظيت بتأييد كل الذين كانوا يرون أن التسامح الديني كان يتوقف على الاصلاح السياسي .

وبعد عام ١٧٩٢ ، اصبحت المناقشة ، بصورة متزايدة الوضوح ، صراعا على كسب ولاء حرفيي العاصمة والملحقات . وقادت هذا الفزو ، اوليا ، جمعية الاعلام الدستوري ثم تابعته جمعية لندن للمراسلة . وفي حين كانت هاتان الجمعيتان تضمان عددا من المعتدلين ، فان اسلوبهما كانت تسوده لغة الحقوق الطبيعية والسيادة الشعبية . وقادتهما حماستهما للاصلاح ، عام ١٧٩٤ ، الى التفكير في تنظيم مؤتمر مندوبين قادمين من كل بريطانيا لتمرير مقترحات لاصلاح البرلمان وللتصرف كناطقين ينقلون مطالب الشعب . وكان مثل هذا المؤتمر يهدد سيادة البرلمان بصورة غير مباشرة ـ او هذا ، على الاقل ، ما ادعته الحكومة عندما اعتقلت قادة هاتين الجمعيتين وحاكمتهم بتهمة الخيانة العظمى . وقد برئوا ، في نهاية الامر ، في كانون الاول ١٧٩٤ ولكن سجنهم الطويل وهرب سكيرتيرهما دمر جمعية الاعلام الدستوري ، ولزم جمعية لندن للمراسلات زمن طويل للشفاء مما اصابها . وقد ظهرت انتفاضة لهذه الجمعية عام ١٧٩٥ ، في الوقت الذي كان ينتشر ، فيه ، الهياج العام نتيجة للحرب مع فرنسا وارتفاع اسعار المنتجات الغذائية . ولكن الجمعية لم تتجاوز قط في ظل قيادة جون تلوول ، كما في ظل قيادة سلفه توماس هاردي ، المطلبين التاليين : حقوق سياسية وانهاء الحرب مع فرنسا . ولم يصمم الراديكاليون على اصدار نظرية جديدة في الملكية الا خارج الجمعية ؛ في كتابات توماس سبنس ووليم غودوين ، وفي « العدالة الفلاحية » لبين (١٧٩٦) ، الصادر متاخرا بما فيه الكفاية .

ويذكر ، على وجه الخصوص ، سبنس ، وهو مؤلف من تسعينات القرن الثامن عشر غالبا ما كان منسيا ، طرح مذهبا في حقوق كل انسان في أن يتملك ، على قدم المساواة ، الاملاك التي تديرها الجماعة بصورة مشتركة ، وهو مذهب اثر في راديكاليي القرن التاسع عشر . والحق في اراض كان ، بالنسبة لسبنس ، شرطا مسبقا اساسيا لحقوق سياسية ذات دلالة وتمثيل جيد . ووجهة النظر هذه تربط التقليد الجمهوري لبداية القرن الثامن عشر بالتقاليد الاشتراكية للقرن التاسع عشر .

الرأسمالية

نظام اقتصادي مؤلف ، في الاصل ، من مشروعات ملكيتها خاصة وتتنافس فيما بينها على سوق حرة . وقد دافع مفكرون سياسيون عن الراسمالية لاسباب عديدة : فهي ناجعة على الصعيد الاقتصادي ، وتعطي الحرية ، مباشرة ، لانها تسمح بالمبادرة الاقتصادية ، وبصورة غير مباشرة لانها مرتبطة بالمؤسسات السياسية الليبرالية . وهي تجعل الافراد مسؤولين عن مصيرهم وتشجع ، على هذا النحو ، الاكتفاء الذاتي . وهي تقدم منفذا للطموحات الشخصية التي يمكن ، دون ذلك ، ان تكون باعثة على الاضطراب على الصعيد السياسي (راجع الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ، الليبرالية ، سميث وهايك) . ولقد انتقدت الراسمالية انتقادا عنيفا من جانب انصار الاشتراكية ، ولا سيما من جانب ماركس وتلاميذه (راجع الماركسية) . ويرى ماركس أن الراسمالية تولد ، الزاميا ، ضياع الطبقة العاملة واستقلالها وان النظام ، وهو بعيد عن أن يكون ناجعا ، سينهار ضحية للازمات الاقتصادية التي لا تكف عن التفاقم . ووجهة نظر الديمقراطية الاشتراكية اكثر اعتدالا . فهي تحاول تعويض شرور راسمالية دون حدود بتدخل اصطفائي من جانب الدولة .

ويجب أن لا تخلط بين الراسمالية واقتصاد السوق . فالاولى تفترض انفصالا بين من يشتغلون في المشروعات ومن يملكونها ، وهو ما يميزها عن ضروب الاقتصاد الزراعي وعن الاشتراكية القائمة على ملكية

جماعية . وما هو أصعب من ذلك هو تحديد درجة تدخل الدولة التي لا يعود في الامكان ، بعدها ، اعتبار نظام اقتصادي ما راسماليا . وقد جرى تصور تعابير جديدة ، مثل « رأسمالية الدولة » للرد على هـذه المسـألة .

رواليز جون
(ولد عام ١٩٢١)

فيلسوف امريكي . نشر ، عام ١٩٧١ ، كتابه « نظرية في العدالة » الذي بدا ، منذ ذلك الحين ، المؤلف الذي اثر اكبر تأثير في الفلسفة السياسية الانكلو ـ امريكية في هذه السنوات الاخيرة . وكانت كتابات نشرت ، سابقا ، في صحف متخصصة قد اعلنت الموضوعات الرئيسية لهذا الكتاب . ولكن مقالات جون راولز ومحاضراته حملت ، بعد ذلك ، عددا من المراجعات النظرية . وما أتى به راولز، بشكل خاص ، في ميدان الفلسفة ، هو نظرية أخلاقية بديلة لتلك التي وسعتها النفعية . وفي الميدان السياسي ، عدت رؤيته للعدالة دفاعا عن الليبرالية ، بالمعنى الامريكي للكلمة ، او للديمقراطية الاجتماعية بالمعنى الاوروبي .

وقد فسرت مؤلفات راولز ، احيانا ، كبعث لتقليد العقد الاجتماعي ولكن اهتماماته والطريقة التي يستخدمها مختلفة جدا ، في الواقع ، عن التيار المسيطر لهذا التقليد . فهو لا يهتم ، مباشرة ، بتبرير السلطة السياسية ، بل باقامة مبادىء العدالة الاجتماعية . ومن أجل ذلك ، بتخيل اشخاصا موجودين في ما يسميه « الحالة الاصلية » . وهذه حالة فرضية تماما لا يعرف الناس ، فيها ، شيئا عن مواهبهم وقدراتهم ولا عن المكانة التي سيحتلونها ، على الصعيد الاجتماعي ، في المجتمع . فيطلب اليهم ، اذ ذاك ، صياغة مبادىء توزيع ستحكمهم عندما سيعودون الى المجتمع الطبيعي . وهم لا يعرفون ما ستكون عليه اوضاعهم الدقيقة في الحياة ، ولكنهم يعلمون انه سيكون من المفيد ان يمتلكوا « خـيرات اسـاسـية » مختلفة يعددها راولز : حقوق وحريات ، فرص وقدرات ،

دخل واسس الكرامة الشخصية . ويفترض ان كل الناس يريدون امتلاك اكثر ما يمكن من هذه الخيرات ، ولكنهم ، بسبب جهلهم في البداية لوضعهم المقبل ، ملزمون بالنص على مبادىء توزيع تكون علمة ، تماما في شكلها . ويصرح راولز بان هذه المقاربة تسمح بتجنب الضعف الرئيسي للنفعية ، اي كون مصالح الافراد يمكن ان يضحي بها لحساب الرخاء العام ، مع توليدها مبادىء عدالة تعكس ما نؤمن به ، من قبل ، اعمق الايمان . وقد عورضت كلتا الفكرتين . فبعض النقاد ادعوا ان وضع الانطلاق يعود ، في الواقع ، الى صورة من صور النفعية . ويدعي نقاد آخرون ان المبدئين اللذين يستنتجهما راولز منه يتنازعان مع بعض المعتقدات الراسخة جدا على الاقل .

والمبدان ، بالذات ، هما :

١ ـ يجب ان يكون للفرد حق مساو للاخرين في اوسع حرية تتوافق مع حرية مماثلة للاخرين .

٢ ـ يجب تنظيم ضروب اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية بحيث تكون ، في الوقت نفسه :

آ ـ اكثر ما يمكن صلاحا للمحرومين ، ب ـ ومتراكبة مع تنظيم للمهن والوظائف يستطيع الجميع دخوله ضمن شروط تساوي الفرص .

والمبدأ الاول فكرة ليبرالية معروفة ، ولكن الطريقة التي يستعملها بها راولز تبرز ثلاث خصائص هامة . فهو ، في البداية ، يأخذ كلمة « حرية » بأضيق معانيها بحيث تشير الى حريات محددة جيدا بالقانون : حرية الحركة والتعبير والمشاركة السياسة (راجع الحرية) . وهو ، ثانيا ، باعترافه بأن قيمة مثل هذه الحرية لكل فرد يجب ان تتوقف على المصادر المادية التي يمتلكها يطلب ، مع ذلك ، فقط ، ان توزع الحرية نفسها ـ لا قيمتها ـ بالمساواة . وهو يعطي ، ثالثا ، مبدأ الحرية اولوية قوية على المبدأ الثاني ، في المجتمعات المتقدمة اقتصاديا على الاقل . فلا يمكن التضحية بالحرية للحصول على تحسين في الرخاء المادي .

واذا كان المبدأ الاول يكشف التزام راولز لصالح الليبرالية : فان الثاني ، لا سيما القسم (آ) يبدو وكأنه يعطي النظرية طابعا اكثر اصطباغا بالمساواة . فمبدأ الفرق يقتضي ان تذلل ضروب عدم المساواة الاجتماعية بحيث يتلقى الذين يملكون القدر الادنى من الخيرات المادية (الدخل ، الثروة واسس الكرامة الشخصية) ، مع ذلك ، اكبر قدر ممكن منها . ويفترض راولز اقتصاد سوق تقوم ، فيه، ضروب اللامساواة المادية بدور حوافز للفعالية ، فتزيد من الاحتياطات الكلية للخيرات والمنتجات المتوفرة . وهذا المبدأ يستلزم ، بتعابير عملية ، ان يطبق النظام بصورة تدريجية لاعادة توزيع الخيرات على اشد الناس حرمانا حتى بلوغ نقطة التوازن : النقطة التي تخفض ، فيها ، التأثيرات المحبطة لضرائب عالية الانتاج الكلي .

وتتوقف التأثيرات الحاملة للمساواة في مبدئي راولز على ملاحظات اختبارية متصلة بسيكولوجية الانسان . ونقاده اليساريون يرون في ذلك ضعفا . فهم يزعمون ان الحاجة الى حوافز ليست بالواقعة الخام ، بل هي ، جزئيا على الاقل ، نتاج مؤسسات اقتصادية سائدة . وعلى العكس من ذلك ، يدعي نقاده اليمينيون ان الذين ينجحون في سوق تنافسية يستحقون الاحتفاظ بمكاسبهم حتى لو كان فرض ضرائب عليهم قابلا للتصور من وجهة النظر الاقتصادية .

وقد هوجمت نظرية راولز ، ايضا ، على مستوى اعمق . فبعضهم راى ان مدلوله عن « الخيرات الاساسية » يندس في فردية غير مبررة : فيبدو انه يهمل القيمة التي يعطيها معظمنا لخصائص الحياة الاجتماعية . وادعى آخرون انه ليس في هذه النظرية شيء تاريخي (وهو ما لا يقبل عذرا) عندما تحاول استخلاص مبادىء العدالة من افتراضات عامة حول غائية الانسان . وقد رد راولز على هذه الانتقادات في اعمال احدث لا سيما في محاضراته عن تانرودبوي. وهو ، بشكل خاص، لا يعد ، الآن، نظريته في العدالة حقيقة ازلية ، بل انعكاسا لـ « تقاليد دولة ديمقراطية حديثة » . ويجب أن تفهم « الخيرات الاساسية » في اطار تصور كانتي

للاشخاص من حيث هم عملاء اخلاقيون قادرون على اتباع مبادىء العدالة وقادرون في الوقت نفسه على تصور مثلهم العليا في الحياة ومتابعتها .

وعلى الرغم من أن نظرية راولز في العدالة لم تجذب اليها سوى القليل من الانصار فانها سببت ادبا نقديا كاملا في الفلسفة السياسية . وقد جذبت اليها سياسيين يحملون قناعة ليبرالية او اشتراكيةديمقراطية لانها اساس فلسفي مناسب للسياسات التي يدعمونها .

رايـخ ولهلـم
(١٨٩٧- ١٩٥٧)

محلل نفسي نمسوي ـ امريكي وناقد للحضارة . ولد رايخ في ٢٤ آذار ١٨٩٧في غاليسيا ، في الامبراطورية النمسوية ـ الهنغارية . وانتحرت أمه عام ١٩١١ وتوفي ابوه بعد ثلاث سنوات . وفي عام ١٩١٦ تطوع في الجيش . ثم درس التحليل النفسي في فيينا على الرغم من انه لم يقم بدراسات طبية . وكان يعتقد انه يستطيع الجمع بين التحليل النفسي والشيوعية ، ولكنه فصل ، في الوقت نفسه ، من جمعية التحليل النفسي ومن الحزب الشيوعي . وعاش ، اعتبارا من عام ١٩١٩ ، في امريكا ، حيث بقي حتى وفاته . وقد مات في السجن اثر نوبة قلبية عام ١٩٥٧ وكانت حياته معذبة وصعبة وعمله أصيلا وتأمليا الى درجة عالية . وقد رفضت أفكاره ، لا سيما في اعماله الاخيرة ، بوصفها غير معقولة .

ان الفكرة الأساسية لرايخ هي ان الحضارة مهددة بقمع الجنس في حين أن هذا الاخير يجب أن يكون عفويا وحرا وسعيدا : فالفرد الجيد الصحة يملك حياة جنسية مزدهرة وحرة يعرف كيف يضبطها دون قسر اخلاقي . وهذه « الجنسية الطبيعية » التي يعتقد رايخ أنها تصادف لدى العمال لا تتوافق مع وحدانية الزوج ، ولكنها لا تستبعد صدق الشعور في العلاقات المتعاقبة .

وعلى اساس هذه الافكار الفرويدية المفسرة بمعنى أساس غريزي ينقد رايخ الحضارة الحديثة . فمعظم الشعوب المتمدنة تعاني ، في رأي رايخ ، العصاب ولا تستطيع أن تبلغ ، في أحسن الاحوال ، سوى ذروة جنسية او متعة وهميين ، وهي غير قادرة على بلوغ الاستسلام للمتعة الكلية التي تعرفها « الشخصية التناسلية » . فهي تنمي « درعاً طبيعياً » يتحول الى « درع عضلي » لاعتراض الدوافع العفوية . ويمكن للاسترخاء العضلي أن يقود الى تحرير الانفعالات ، وهو ما يعيد اعطاء التحليل (التحليل النفسي) دوراً هاماً .

ان هذه الدفاعات القهرية تسبب ، في الغالب ، نتائج كارثية ، على اعتبار ان الطاقة الجنسية التي لم تحرر هي أصل القلق والسادية والعدوانية . وكف الطاقة البيولوجية هو أصل كل انواع السلوك الهيجانية ، بما فيها الظواهر الجماهيرية العنيفة كالفاشية . والايديولوجيات التي تنكر الحياة تسيطر على شعب ساكن وخاضع .

ويضيع الناس أنفسهم بتبديد طاقتهم الاولية على اعتبار ان لهذه الأخيرة أصلاً اجتماعياً واقتصادياً أكثر مما هو بيولوجي . وينتج المجتمع بنية طبيعية خاصة أصلها الأول الأسرة المتسلطة التي يسودها الأب القمعي . وتبدأ السيرورة في الطفولة مع التربية الصارمة التي تحرم دوافع مثل الاستمناء . « فالمرء يتعلم ان يكون متواضعاً ، بصورة زائفة ، وأن يمحي ويطيع آلياً ويدمر طاقته الغريزية الخاصة » . « إن الجيل القديم يخاف من الجنس ومن روح الشبيبة المقاتلة » ، كما يؤكد رايخ في « وظيفة النشوة الجنسية » (١٩٢٧) . وتكتمل السيرورة بالزواج البورجوزي الكئيب المتصف بالصراع بين الجنسية (المتعددة الأزواج بالطبيعة) والحاجات الاقتصادية . فيجب ان يتمرد الشباب ويطالبوا بحريتهم الجنسية للوصول الى التحرر .

ورايخ الذي يجعل من نفسه متهم المجتمع الغربي يرى ان القوى الهدامة والبناءة تخوض صراعاً عمومياً وانها ستتصالح بفضل وحدة

الانا والطبيعة . وعمله يتضمن نظريات واسعة اقرب الى الشعر والنبوءة منها الى العلم . ومن عمله ملاحظات حصيفة حول كلفة الحضارة وبضع اقتراحات بناءة لخفضها ، كمحاربة درع المرضى الطبيعي او مقاومتهم بدلاً من البحث عن لاشعور لا يمكن بلوغه مثلاً . ولكن بعض مقترحات رايخ العابثة ، مثل مراكمة « الاورغون » لالتقاط طاقة كونية مثلاً ، بالاضافة الى شخصيته الصعبة ، الحقت ضرراً دائماً بافكاره التي بلغ الأمر انها غالباً ما رفضت دون تمييز .

روسو جان جاك
(١٧١٢ - ١٧٧٨)

فيلسوف فرنسي اثارت حياته الخاصة اهتمام الجمهور اكثر من اي فيلسوف شهير آخر . ماتت امه عند ولادته فربي من جانب ابيه ثم من جانب بعض الأقارب . وكان متدرباً فتياً عندما هرب من جنيف بحثاً عن الثروة عام ١٧٢٨ ، دون أن يحمل معه شيئاً . وقد غدا روسو ، وهو معلم ذاته ، احد أشهر المفكرين والكتاب الاوروبيين ، وكان ، في الوقت نفسه ، مؤلفاً وناقداً موسيقياً وعالم نبات وكاتب أبحاث وقصصيا ومؤلف كتب في الفلسفة الاخلاقية والسياسية .

وضعته السيدة وارنز ، وهي كاثوليكية واعية ، في حمايتها (غدا ، فيما بعد ، عشيقها) أثناء متابعته لتربيته ، لا سيما لدى اقامته في بيتها قرب شامبيري . واتخذ روسو مسكنه في باريس عام ١٧٤٢ ، واصبح سكرتير سفير فرنسا في البندقية (١٧٤٣ - ١٧٤٤) ثم عاد الى باريس وارتبط بديدرو وبمجتمع العصر الثقافي .

وفي عام ١٧٤٩ ، وفي أثناء زيارته لديدرو السجين في فنسين بسبب « رسالة الى العميان » وهي مقالة تحريضية ، قرأ في مجلة « مركور دوفرانس » عن موضوع مسابقة نظمتها أكاديمية ديجون وهو : « هل أسهم ارتقاء الفنون والعلوم في تنقية الاخلاق ؟ » . وهبط على روسو ،

فجأة : « الوحي » الذي يلقي الضوء علـى التطـور البشري والبؤس والظلم . وقد اكسبه « خطاب في العلوم والفنون » (١٧٥٠) الجائزة كما اكسبه الشهرة .

أحس روسو بنفسه هامشيا ، غريباً في باريس . وقد صنعت له حساسيته المتطرفة اعداء بين فلاسـفة الأنوار . وعندما اختصم مـع ديدرو ، لبعض الوقت ، بعد « الخطاب » غادر باريس ليقيم في الارميتاج قرب مونمو رانسي . وبعد ادانة كتاب « اميل » (١٧٦٢) و (العقـد الاجتماعي) (١٧٦٢) في باريس وجنيف ، غادر روسو فرنسا وعاش حياة تشرد ومطاردة ، خـلال عدة سنوات ، يبحث عن ماوى آمن في سويسرا وبيروسيا وانكلترا . وكتب روسو ، وهـو مقتنع بأن هناك مؤامرة موجهة ضده ، « الاعترافات » بين عامي ١٧٦٤ و ١٧٧٠ ، وهو رائعة استبطانية تبعتها ترجمتان ذاتيتان : « المحاورات » (١٧٧٢ ـ ١٧٧٦) و « أحلام متنزه متوحد » (١٧٧٦ ـ ١٧٧٨) .

وقد تسمح التفاصيل البيوغرافية بفهم التناقضات الظاهرة في فكر روسو ، ولكنها لا تسمح بفهم سعة تجربته ولا مرمى تفكيره الفلسفي .

لقد عانى جان جاك روسو العزلة معاناة عميقة جدا . وكان يعرف ، أيضاً ، أن الحياة في المجتمع يمكن أن تكون متناغمة ولطيفة . وتجربته تشمل ، بصورة غير اعتيادية ، بلداناً وطبقات اجتماعية وانماط حياة عديدة . والشخصية البارزة جداً التي يعبر عنها في ترجماته الذاتية لا تمنعه ، في المؤلفات الرئيسية التي تشكل « منظومته » ، من اطـلاق منعطف في تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي للعالم الغربي .

ويؤكد روسو ، في « خطاب في العلوم والفنون » ، أن ضروب تقدم العلم والثقافة تفسد المجتمع . وهو يوسع فكرته في « خطاب في أصل عدم المساواة بين البشر » (١٧٥٥) ، بانتقاده فلسفة الأنوار وببيانه كيف تطور البشر منذ « الحالة الطبيعية » شبه الحيوانية التي كانوا

يعيشون ، فيها ، معزولين ، جهلة وينعمون بالسلام . لقد كان البشر ، في الأصل ، متساوين بطبيعتهم ، احراراً ومحركين بغريزة المحافظة على البقاء والرافة . فالفروق في الوضع والثروة والسلطة السياسية تولدت، اذن ، عن التحول التاريخي للانسان الطبيعي (كان « طيباً » دون أن يكون عقلانياً وفاضلاً) الى « انسان اجتماعي » محمول على الخصومة والأنانية ، قادر على ايقاع الأذى بالآخرين قصداً . ان روسو يصوغ ، قبل داروين بقرن ، نظرية في التطور على مستوى الفكر السياسي (راجع ، أيضاً ، الطبيعة البشرية) . ويرفض روسو ، في وقت واحد ، مذهب « قابلية التجمع » التقليدي الوارد من القدامى والأطروحة الحديثة ـ اطروحة هوبز ـ التي تقول أن البشر يتنافسون ويسعون وراء مصلحتهم بالطبيعة . وهو يتبنى رؤية للتاريخ عميقة في تشاؤمها . فالمجتمعات البدائية ، كمجتمعات سكان أمريكا الأصليين ، هي الافضل في رأيه . والحضارة ليست نعمة ، وفيها نخسر اكثر مما نربح .

ان روسو يعرض ، اذن ، تصوراً مجدداً تجديداً جذرياً ويعارض كل المؤسسات السياسية والاجتماعية القائمة لانها ليست طبيعية بالتعريف : « ان الانسان ولد حراً ولكنه يرسف ، في كل مكان ، في القيود » كما تقول صيغة « العقد الاجتماعي » الشهيرة .

ولكنه يمتدح ، أيضاً ، « فضيلة » المدن الوثنية في التاريخ القديم . وهو يتخذ سبارطة وروما الجمهورية كنموذجين : فهذه الجماعات الصغيرة هي ، وحدها ، التي يمكن ، فيها ، تعليم المواطنين تفضيل الصالح العام على مصالحهم الخاصة .

واكثر الاطروحات ايجابية في « اميل » ، فيما يتعلق بالطبيعة البشرية ، وفي « العقد الاجتماعي » لا تتناقض مع « الخطاب » الثاني الا ظاهراً . ففي بداية التاريخ ، كان البشر متساوين ، وكانوا تائهين في الغابات ، معزولين واحرارا . والفساد الاخلاقي والظلم ولدا من عدم المساواة الاجتماعية وينجمان عن التبعية المتبادلة بين الافراد . ومن

اجل خفض هذين الدائين ، يجب وضع قوانين تعامل كل الأفراد على قدم المساواة وتضمن اقتراعاً حراً على القوانين لكل أعضاء الجماعة .

ويقوم فكر روسو السياسي على مفهوم الارادة العامة الذي تعرض كثيراً للمناقشة . فلكل فرد ، فوق مصلحته الخاصة ، مصلحة جماعية في سعادة الجماعة . ويرى روسو ان اسس الحق والمجتمع السياسي تقوم على كل المواطنين الذين يتصرفون ككل ويتبنون ، بحرية ، قوانين يطبقونها على كل فرد على قدم المساواة . وأساس الفضيلة المدنية ، في هذا التصور للحق السياسي ، هو التزامات اجتماعية اختيرت بحرية. وروسو يدحض ، بموجب مقاربة « ديمقراطية » حقاً ، اسس النظام القديم . فالمواطنون المجتمعون هم السيد الشرعي للجماعة السياسية . وهو يميز ، في عصر احتفظ ، فيه ، بمصطلح السيادة لملك فرنسا ولقادة وراثيين آخرين ، بين الشعب « السيد » و « الحكومة » التي هي عميل الارادة العامة وتملك أشكال تنظيم متعددة .

ومن اجل أن يكون مجتمع ما شرعياً ، يجب أن تتفق القرارات السياسية مع القوانين التي يبرمها الشعب السيد وتفرض نفسها على الجميع دون استثناء . فكل فرد سيقترع ، اذن ، على القوانين ويطيعها بوصفها تعبيراً عن الصالح العام دون أن يناقض مصالحه وحاجاته الشخصية .

ويؤكد روسو أن « مبادىء الحق السياسي » ، لديه ، ستقود الفرد الى الانضمام الى الجماعة السياسية بقدر ما تخضع أفعال الحكومة للقوانين الشعبية وبقدر ما تفرض القوانين نفسها ، ايضاً ، على كل المواطنين . ويعتقد روسو انه قد حل ، على هذا النحو ، مازق هوبز بين الأنانية البشرية والمصلحة الجماعية دون ان ينكر — خلافاً لهذا الاخير — انه توجد صورة فعالة للحرية المدنية ، قائمة على التضحية بالذات لصالح الجماعة الشرعية . وتولد من هذه الافكار فلسفة سياسية قد يبدو ، فيها ، شيء من المفارقة . فقد طرح روسو

مبدئي الحداثة الكبيرين ـ الحرية والمساواة ـ قبل حلولهما في عهد الثورة الفرنسية ، مع انتقاده للتصور الحديث للتقدم في موضوع السياسة والاقتصاد ، ومع اتخاذه المدن القديمة نماذج للجماعة التي تسود ، فيها ، الفضيلة السياسية . والمفارقة لا تقع في تناقض او ابهام في فكر روسو . فهو يرى أن ما يسميه الأوروبيون تقدماً تاريخياً قد دفع ثمنه باللامساواة الاجتماعية والعنف والسيطرة المفسدة اخلاقياً على شعوب افريقيا والعالم الجديد .

ويجب أن لا نقصر اهمية روسو على فكره السياسي مغفلين اسهامه الاوسع في الثقافة الغربية .

وقد اسهمت مؤلفات روسو في اعادة اكتشاف « الطبيعة » وفي تحويل الحساسية . وقد طرح كتاب « اميل » معالم اصلاح جذري للتربية ببيانه أن التعليم يجب أن يتبع تدرجا متكيفاً وأن يسعى لتنمية المعارف والذكاء ويستعمل مناهج فعالية ويلفت الانتباه الى مدلولي الخير والشر .

ويذكر روسو الدور الابداعي للفنان في كتابيه الأكثر اتصافاً بالترجمة الذاتية : « الاعترافات » و « الأحلام » ويمزج ، في « هيلويزا الجديدة » ، مبادئه ببعض الرومنطيقية بإعطائه الحساسية والمشاعر دور موازنة العقل . وتنكر مؤلفاته العقلانية باسم العاطفة ، وذلك بالاتفاق مع نقده للحضارة واللغة ولفلسفة الأنوار باسم الطبيعة . ونفهم ، بيسر ، تأثير روسو المتجدد دائماً من سعة تفكيره وتنوع اهتماماته .

لقد رفض روسو ، طفل قرن الأنوار المشاغب ، شرعية الوضع القائم مع انكاره قيمة التقدم . وقد عد ، في القرن التاسع عشر ، رسول الثورة الفرنسية وأول رومنطيقي (راجع الرومنطيقية) . اما في القرن العشرين ، فهو اما أن يرى بوصفه مؤسس الديمقراطية ، واما أن يرى

رائد الشمولية ، وهو ما ينزع الى بيان كون فكر روسو غنياً ولا يرتد الى مقاربة واحـدة .

روما (فكرها السياسي)

كان الرومان قادرين ، منذ عهد الملكية ، ومنذ تاسيس الجمهورية في القرن السـادس قبل الميلاد بالتأكيد على انضاج محاكمة تبرر عملاً ما باسم اخلاق جماعية وقيم سياسية . ولدينا شهادات عديدة حـول منـلك عظماء عاشوا في القرن الثالث قبل الميلاد تسمح بتكوين معرفة ما عن هذه القيم . وتظهر هذه القيم ، أيضاً ، في مؤلفات اوائل شعراء الرومان ، دراميين كانوا أم ملحميين .

لقد بدا اعضاء الارستقراطية الرومانية ، في القرن الثالث ، بتكوين صلات وثيقة مع العالم الاغريقي وتقاليده القديمة في البحث الفلسفي . ويحمل أوائل شعراء الرومان ، حوالي ٢٠٠ ق.م. ، أثـر الخلق المتعمد لكلمات مجردة جديدة باللاتينية .

وتقوم الأهميـة الرئيسـية للفكر السيـاسـي الروماني في كون من انضجوه منخرطين ، في أغلب الأحيان ، انخراطاً فعالاً في الحياة العامة. وهم يحاولون ربط ما يعرفونه عن الفكر السياسي الاغريقي بإدراكهم للسيرورات السياسية الرومانية .

ان الأطوار الأولى لانضاج الفكر السياسي غامضة . فبوليب ، وهو اغريقي سجن اعتباراً من عام ١٦٧ ق. م. ، ترك لنا وصفاً دقيقاً للنظام السياسي الروماني . ولسوء الحظ ، ان احتمال كونه قد قرىء قبل القرن الأول ق. م. ضعيف .. الا اننا سوف نلاحظ انه كان لبوليب التصور نفسه لتطور النظام السياسي الروماني الذي كان لكاتون المراقب (٢٣٤ ـ ١٤٦ ق. م.) . وكانت هذه المقاربة التي تبناها شيشرون ، فيما بعد ، تقوم علىتقدير كون النظام السياسي الروماني كما يعرفونه

نتيجة الجهد الجماعي لجماعة جرى تصورها خلال فترة تاريخية طويلة. وهذه الرؤية تتباين مع الرؤية الساذجة المنتشرة انتشاراً واسعاً في المدن الاغريقية والتي تقول ان الدستور كان من صنع مؤسس وحيد . وقد طور بوليب وكاتون نظريتهما في الاطار العام للمناقشات داخل النخبة الرومانية حول التغييرات في طبيعة المجتمع الروماني في القرن الثاني ق. م.

وكان بوليب على صلة بسبيون اميليان حوالي (١٨٥ - ١٢٩ق.م) الذي سافر مع الفيلسوف الاغريقي الرواقي بانيتيوس . وهذا الارتباط باميليان كان نبوياً بمعنى أن الفلسفة الرواقية هي ، فعلياً ، التي ستفرض نفسها على روما اكثر من فلسفة افلاطون (الاكاديمية) وفلسفة ارسطو (مدرسة المشائين) او فلسفة ابيكور (٣٤٢ - ٢٧٠ ق.م) .

ولا نعرف الا القليل عن طبيعة الصلات بين بانيتيوس واميليان ، ولكن الفترة التالية مباشرة هي التي نجد ، خلالها ، في روما ، الآثار الأولى للمناقشات النظرية ، حول طبيعة الديمقراطية وطابعها المرغوب فيه ، المستندة الى امثلة مأخوذة عن التاريخ الاغريقي أو الروماني .

وهذه الفترة هي فترة حكم تيبوريوس سمبرونيوس غراكوس واخيه الصغير كايوس سمبرونيوس غراكوس (١٣٣ - ١٢٢ ق.م) . وقد حاول كلاهما ، بشيء من النجاح ، اصلاح بعض وجوه النظام السياسي الروماني ، وهو ما سبب موتهما . وهذا التاريخ (١٢٢) هو الذي تحدد ، فيه ، اصطلاحاً ، بداية الثورة التي احلت الامارة محل الجمهورية . وقد سببت هذه الثورة ، بالتاكيد ، تأملاً حول التناقضات بين حرية عمل الفرد وضرورة شكل ما من الرقابة الجماعية . وقد اعطيت لنا المرحلة الاخيرة من هذه التاملات في مؤلفات شيشرون .

كان الرومان في حاجة الى تحليل وفهم لعلاقاتهم مع الأقاليم الواسعة التي كانوا يملكونها والتي كانت تغطي ، في نهاية القرن الثاني ق. م.

ما يقرب من كلية العالم المتوسطي . وقد سلم بوليب ، دائما ، بأن على الدولة ذات السيادة أن تحسب حساباً لرخاء رعاياها وبأنه مسموح ، أيضاً ، للمواطنين الرومان بانتقاد سلوكها .

وقد شهدت بداية القرن الاول ق.م ثورات عديدة ضد روما يشهد عليها عمل بوزيدونيوس (حوالي ١٣٥ ـ ٥٠ ق.م) ، وهو فيلسوف رواقي ، تلميذ لبانيتيوس الذي كان ، مثله ، صديقاً لأعضاء النخبة الرومانية . وقد ضاعت معظم مؤلفات بوزيدونيوس ، ولكن الأجزاء التي بقيت منها تبين انها كانت تغطي سجلاً واسعاً (جغرافيا ، اتنوغرافيا ، علوم طبيعية ، فلسفة ، تاريخ العالم الروماني منذ نهاية « تواريخ » بوليب حتى عصره الخاص) . وكان بوزيدونيوس معنياً بطبيعة العلاقات بين الحكام والمحكومين وبالتزامات كل طرف . وكان معنياً ، أيضاً ، بالعلاقات بين روما ورعاياها وبدور النخبة الرومانية في السلطة .

ولم يكن بوزيدونيوس المحلل الوحيد . فقد كانت المؤلفات في التاريخ تسير ، في اليونان ، جنبا الى جنب مع مؤلفات الفلسفة . وبالصورة نفسها ، كانت مؤلفات التاريخ ، في روما ، تتعرض لمسائل التحليل السياسي ، وهذا امر واضح وضوحا خاصا في حالة سالوست (٨٠ ـ ٣٣ ق.م) ، فهو يحلل سلوك النخبة الرومانية في روما والملحقات من خلال رواية مؤامرة كاتالينا (٦٣ ق.م) وقصة حرب جوغورتا في نوميديا (نهاية القرن الثاني ق.م.) . وهو يبحث عن دوافع الزوال التدريجي للاجماع الذي ربط ، في السابق ، بين النبلاء والعامة في روما . ونظريته المعروضة في مقدمتي هذين الكتابين هي ان هذا الوضع يفسر بانحطاط الاخلاقية العامة اثر غزو المتوسط والاستيلاء على ثرواته . ويعبر سالوست عن نفسه ببساطة وحيوية ويحلل ، ببراعة ، النظام السياسي والسلطة .

ان عصر شيشرون مطبوع بتملك الزمان لكل صورة الفعالية الثقافية التي اخترعها الاغريق وبتطوير افكار جديدة .

وتنمو الفعالية الابداعية في كل الميادين في عهد اوغسطس . وتشبه الفعالية الثقافية والكثيفة في هذه الفترة تلك التي جرت في اليونان في عهد السيطرة الرومانية . فهنا ، ايضا ، يجري التحليل السياسي من خلال مؤلفات تاريخية . فقد كانت الامبراطورية الرومانية ، في البدء ، نظاما سياسيا يسير بصورة جيدة في نظر المؤرخين الاغريق دنيس داليكارناس وديودوردوسيسيل (وكلاهما من نهاية القرن الأول ق.م. : وسترابون (٦٤ ق.م.) حتى مؤرخي القرن الثالث الميلادي . وهو ما يشكل ، في ذاته ، تبريرا كافيا . أما المؤرخون اللاتينيون ، فلهم مقاربة مختلفة كليا . فالامارة (وكانت ، في نظر ادوار جيبسون ، استبدادية ملطخة بالقتل) ، وبالنسبة للرومان ، تستند الى ايهام حقوقي مريح مؤداه أن الشعب الروماني اختار أن يعهد بسلطته العليا الى كل الاباطرة المتعاقبين ، وهو ما يؤدي الى تحليلات هامة حول مصادر القانون ، (راجع الحقوق الرومانية) . والنخبة الرومانية التي كانت قد تولت السلطة في عهد الجمهورية اضاعتها على الرغم من حاجة الامارة الى دعمها . وسرعان ما تبنى أعضاء النخبة الرومانية الجدد ايديولوجية الارستقراطية التقليدية . واصطدمت الامارة ، في بداياتها ، بمعارضة جدية ، ليس ، فقط ، لأن الطموحين كانوا يريدون أن يستولوا على السلطة العليا بل ، خاصة ، لأن الامبراطور كان يعد عدوا للحرية . ومع ذلك فقد كانت شخصية الامبراطور وارادته القوية تلعبان دورا كبيرا كما تثبت ذلك مؤلفات سينيك (الذي يعرّف سلوك الملك) وتاسيت الذي يذكر التوترات بين الامارة والحرية .

وقد كتب تاسيت (حوالي ٥٥ م ـ بداية القرن الثاني) « تواريخه » (٦٩ ـ ٩٦) وحولياته (التي تمضي من عام ١٤ الى عام ٦٨) خلال عهد تراجان . وفي العصر نفسه ، يؤكد بلين الفتى (٦١ م ـ بداية القرن الثاني) ، في « مدائحه » ، أن تراجان وفق بين الامارة والحرية بفضل تأثيره الشخصي . الا أن هذين العنصرين يبدوان متنافرين بالنسبة لتاسيت . ولكنه يمتدح في احد مؤلفاته الثانوية :

« اغريكولا » ، الخادم الامين لامبرطور طاغية . وهو يعتقد ، في « الحوار حول الحطباء » ، ان انحطاط الفن الخطابي هو نتيجة نهاية الجمهورية . وتاسيت الذي يرى أن على عضو النخبة الرومانية ان يطبع رئيسيه مهما كانت عيوبه يقترب ، بذلك ، من التقاليد الاغريقية ويرى ، اذن ، انـه يجب قبول الامبرطورية ، لأنها تعمل ولأنه لا يوجد بديل عنها .

وتسود « افكار » الامبرطور مارك أوريل (الذي حكم بين عامي ١٦١ و ١٨٠) القرن الثاني . ومارك أوريل الذي تبناه انطونان في عمر السابعة عشرة لم يكتف بالتآلف سطحيا مع الفلسفة الرواقية ، كما جرى العرف لدى النبلاء ، بل اكتسب معرفة عميقة بهذا المذهب فالامبرطورية الرومانية عالم كانت امكانيات التغير الشخصية ، فيه ، محدودة ، والذين كان لهم موقع اجتماعي قريب من القمة لم يكونوا[1] ، دون شك ، مستائين من تبينهم لأن قرارهم كان يلزمهم ، بموجب المذهب الرواقي ، بقبول هذا الموقع . ويشهد مارك أوريل ، في مؤلفه ، على صعوبة الحكم . وهو واع لضعفه وعدم نجعه ويستعمل مجازات عسكرية عديدة ليشير الى عبئه وواجباته . وفضلا عن ذلك ، فان الأمر وصل ، تدريجيا ، الى اطلاق اسم ميليشيا على الخدمة العامة .

ويبدو مارك اوريل متضايقا من بطانته ومحتقرا لها . وهو يستعيد التقليد الاغريقي الذي يقوم على القاء مسؤولية أخطاء الأمراء على الحاشية ونصائحها السيئة . وهكذا تصان المؤسسة بانتقاد دورانها السيء . ولكن الاباطرة الرومان قبلوا ، على كل حال ، الطبيعة المطلقة لموقعهم ومسؤوليتهم . وبالمقابل ، لا نجد اثرا لفكرة الحق الالهي طيلة مدة بقاء الامبرطور وثنيا .

الرومنطيقية

معرفة الرومنطيقية تقتضي رؤية البنية المفهومية للفكر الرومنطيقي واصوله التاريخية . ويمكن ان نعاينها بالايمان بالدور المركزي للفن في

حياة الانسان ، كما انها تدعي لنفسها وظيفة نموذج لفهم كل الظواهر الثقافية والاجتماعية . وقد ولدت هذه التصورات الجديدة للفن والابداع الفني من ثورة ضد تصور خاص لعقلانية القرن الثامن عشر والبديع الكلاسيكي الجديد . وما مهد السبيل للثورة كانت عبادة الحساسية التي نجدها في قصص روسو وريشاردسون ، كما كان العداء العنيف للتسلطية من جانب حركة « العاصفة والشدة » والبعث الديني .

وقد وجدت الافكار الاصيلة لهذا النقد البديعي اول تعبير نسقي عنها في المانيا ، في السنوات العشر الأخيرة من القرن الثامن عشر . فقد استعملت كلمة «الرومنطيقية» ، قصدا ، لبيان الفرق بين الصفات النوعية للشعر « الحديث » والصفات التي يقدمها نموذج العصر الكلاسيكي القديم ، ولصياغة برنامج للتجديد المقبل للفن ، وجاء هذا الاستعمال في المؤلفات الأولى للاخوين فريدريش شليغل (١٧٧٢ ـ ١٨٢٣) واوغست ولهلم شليغل (١٧٦٧ ـ ١٨٤٥) ولاصدقائهم واعوانهم الادبيين : نوفاليس (فريدريش فون هاردنبرغ ١٧٧٢ ـ ١٨٠١) وفريدريش شلايرماخر (١٧٨٦ ـ ١٨٣٤) ولودفيغ تيك (١٧٧٣ ـ ١٨٥٣) . وهذا التصور الجديد الذي صيغ في نظرية كاملة للحضارة الحديثة اثر ، بعد ذلك ، في مفكري انكلترا الرومنطقيين ، مثل كولريدج (١٧٧٢ ـ ١٨٣٤) وكارليل (١٧٩٥ ـ ١٨٨١) وخلق ، عن طريق مدام دوشتايل ، دافعا اساسيا لتطور المذاهب الرومنطيقية في فرنسا وايطاليا .

ويلح الرومنطقيون الالمان ، برفضهم المجموعة الكلاسيكية الجديدة للقواعد والأجناس النقية ، على الاصالة والعفوية وقدرة الفنان على التمثيل ، وهي ، بالنسبة اليهم ، الصفات الأساسية لسيرورة الابداع .

وقد اكدوا ، ضد بديع لا تاريخي ومقيد باطراد المعيار والتقليد الذليل للقدامى ، التساوي في القيمة بين كل الأشكال الفنية التي وجدت،

فيها ، عبقرية الأمم والشعوب تعبيرا عنها لأن هذه القيمة غير قابلة للقياس .

وكانت الفردية والتنوع والوحدة العضوية راسخة بوصفها المقولات المعيارية التي يجب أن ترشد في فهم الفن ، وفي فهم الحياة بكل تجلياتها ما وراء ذلك .

وقد ظهرت الرومنطيقية ، برفضها للمسلمات الرئيسية لعقلانية قرن الأنوار ، ثورة ضد الحداثة نفسها . فقد عارضت أطراد المعايير في تقويم الظواهر الثقافية وادارت ظهرها ، للسبب نفسه ، للأسس المنهجية للنموذج النيوتوني للمعرفة العلمية لان البحث عن قوانين عامة القائم على امكانية الصياغة الكمية لكل مادة وحسابها لا يستوعب سوى وجه مجرد وفقير للاشخاص ولا يستطيع ، أبدا ، تفسير خصوصية العلاقات التي توحدهم مع الطبيعة ومع بعضهم بعضا وغناها .

ونجد لدى شيلينغ (١٧٧٥ ــ ١٨٥٤) وشلاير مارشر وورد سورث (١٧٧٠ ــ ١٨٥٠) وكولريدج وشيلي (١٧٩٢ ــ ١٨٢٢) اتجاها حلوليا قويا يظهر الانسان والطبيعة بوصفهما متكيفين مع بعضهما بعضا بصورة اساسية : فهما جزءان من عالم حي يمكن أن يبلغه الفهم البشري بالحدس والتواصل .

وطبعت اعتراضات أخرى على التجزئة التي ينتجها العقل التحليلي الحديث الموقف الرومنطيقي في ميادين أخرى : فقد دافع شلاير مارشر وشاتوبريان (١٧٦٨ ــ ١٨٤٨) عن الشعور الخاص والاتصال العفوي بالالهي ، على اعتبارهما الاساس الحقيقي الوحيد للعقيدة الدينية ، ضد المبادىء العمومية لدين قرن الانوار الطبيعي وشرحه في الخطاب العقلاني. وكان آدم مولر (١٧٧٣ ــ ١٨٢٥) وكولريدج وكارليل ينتقدون مناهج الاقتصاد السياسي الكلاسيكي لانها كانت ترد البعد الانساني للحياة الاقتصادية الى مجرد مخطط علاقة تجارية . ووجد كل المفكرين الرومنطيقيين عيوبا في النموذج التعاقدي للالتزام السياسي الذي كان

يسود كل المذاهب الليبرالية والديمقراطية (راجع العقد الاجتماعي) . وبالاضافة الى ذلك ، تفسر القيمة العليا التي كان الرومنطيقيون يعلقونها على الفردية وتنوع التقاليد والمحلية سبب بقائهم معارضين للتغيرات السياسية الرئيسية في عصرهم .

ولقد كانوا يدينون الاتجاه الى تعقيل بيروقراطي (جلي في الدولة ـ الآلة في بروسيا فريدريك) ومحاولة التوحيد بالقانون (كنقد مجموعة قوانين نابليون من جانب مدام دوسافينيي) وخاصة المطالبة الثورية بالحصول على حقوق سياسية متساوية قائمة على اطراد زائف للطبيعة البشرية .

ومع ذلك ، فلا يمكن للرومنطيقية أن تبدو ، فيما يتعلق بالتزاماتها السياسية الواقعية ، نزعة محافظة وقومية رجعية . فقد أمنت سيادة القيم البديعة للفكر الرومنطيقي استعدادا للمرونة ـ او ، كما قيل غالبا ، استعدادا لا سياسيا ـ يمكن ان يتفق مع اي موقف أيديولوجي واقع بين قطبي الثورة والرجعية. وهكذا اصبحت الرومنطيقية في المانيا، عمليا ، مرادفا لسياسات عصر ماترنيخ الرجعية وذلك ، بصورة رئيسية ، بسبب مساجلة الشباب الالمان والهيغليين الشباب . ومن جهة أخرى، أمكن للافكار الرومنطيقية المرتبطة بتقديس نابليون وبالوطنية الثورية أن تعقد ، في فرنسا وايطاليا ، تحالفا طبيعيا مع القوى الليبرالية . ويمكن أن يقال أن انقسامات مشابهة فصلت قناعات الشعراء اللاكيين السياسية عن قناعات شيلي وكيتس (١٧٩٥ ـ ١٨٢١) وبايرون (١٧٨٨ ـ ١٨٢٤) .

وعلى الرغم من تنوع القضايا السياسية التي دافع عنها الكتاب الرومنطيقيون فرديا ، فانه يمكن ، مع ذلك ، أن يقال ان الرومنطيقية قد اسهمت في الفكر السياسي الحديث . فقد نقلت الرومنطيقية ، بتوحيدها فكرة « الدولة » مع فكرة « الامة ، مركز المحاكمة السياسية الى ما وراء البنية المؤسسية للحقوق والحكومة . ولفتت الانتباه ،

أيضا ، الى الصلات العديدة اللاعقلانية وغير الرسمية التي تسهم في التماسك الاجتماعي ، من اللغة الى الدين ، من الفن الشعبي الى الأعراف المشتركة . وفضلا عن ذلك ، فان الرومنطيقية لم تكن تستطيع قبول الفصل بين الميدانين الخاص والعام الذي هو أساس النظرية السياسية الليبرالية . فالرومنطيقية لا ترى الدولة حكما و لاضامنا للحقوق الفردية ولا أداة لبلوغ السعادة الاجتماعية . فالدولة تجسد ، بالنسبة للرومنطيقيين ، أكبر الطموحات الانسانية ، « حملة الشؤون الانسانية » . وأهمية هذا التقسيم الاصطلاحي الجاري في السياسة تلاحظ ، من قبل ، في موقف الرومنطقيين من الثورة الفرنسية . فالحماسة التي تجلت لصالح الأحداث التي كانت تدور في فرنسا ـ والتي استقبلت ، في البدء ، بوصفها معلنة عن التحول الكلي والقريب المجتمع ـ سرعان ما تركت مكانها للاحباط عندما لوحظ أن التغيرات لم تكن تقوم على ما هو أكثر من ثورة « سياسية » كانت تمس ، ببساطة، التنظيم الخارجي والشكلي للحياة الاجتماعية .

ويمكن أن نلاحظ ترددا مماثلا بين العناصر الطوباوية والرجعية في فكرة الجماعة ، وهي موضوع الفكر الرومنطيقي الذي مارس ، دون شك ، أقوى تأثير في المذاهب السياسية . فهذا الفكر يطرح مبدأ تعاين كلي للفرد مع الجماعة ـ دون اشارة الى الضمانات الدستورية لحقوق الافراد أو الى اسهام فعال في مؤسسات الدولة . وتشير « الجماعة » ، كذلك ، الى مشاعر ولاء ورفاقية وانتماء اجتماعي : حميمية المحبة والحب ، والى الطابع الشخصي للالتزامات الذي يميز الرهوط الصغيرة (مثل الجماعات الاقطاعية في القرون الوسطى) والصلات التي تثيرها عقيدة دينية مشتركة وقوة العواطف الوطنية .

وفي أولى اسقاطات الحياة في جماعة ، كان على « مجلس الفنانين » أن يكون بداية عالم جديد . أن تحرير النساء (والرجال) من الأنماط الجنسية التقليدية سيسمح بتحرير العلاقات بين الأشخاص . ويجب أن يجري تصور هذه العلاقات بوصفها النواة التي تنطلق منها الحرية

الحقيقية التي ستتشبع وتطبع كل الحياة الاجتماعية بطابعها . وغالبا ما يعتقد ان اعادة الاعتبار الى بدايات القرون الوسطى يشير الى هرب نحو شاطيء أمان معتقدات غير مشكك بهـا ن وصور سلطة تسلسلية مستقرة . الا ان كتاب نوفاليس الشهير ، « المسيحية أم اوروبا ؟ » (١٧٩٩) لا يطالب بالعودة الى عصر ذهبي للماضي ، بل ، بالأحرى ، بالاستباق الشمري لمستقبل تكون فيه ، أوروبا ، من جديد ، موحدة بعقيدة مشتركة مشابهة لكاثوليكية القرون الوسطى ولكنها غير مماثلة لها . وحتى في الحالة التي يأخذ ، فيهـا ، الرومنطيقيون بتمجيد المؤسسات الاقطاعية للقرون الوسطى (كما في كتابات آدم مولر وكولريدج وساوثي وكارليل) ، فلا يمكن تفسير هذا الحكم ، ببساطة ، على انه ارتكاس محافظ حيال الثورة والديمقراطية . لقد كان وسيلة ناجعة للنقد الاجتماعي . فاتخاذ الموقع في اطار نظام تسلسلي مرفوع الى مقام المثل الأعلى يجد جذوره في علاقات الخدمة والحماية الشخصية كان يؤلف موقعا ممتازا سمح للكتاب الرومنطيقيين بوصف الآثار المدمرة للتجارة والتصنيع الحديثين وبعرض أنماط استغلال وسيطرة جديدة مختبئة وراء واجهة حقوق متساوية ظاهرا .

ويجب أن لا ننسى ، حين نتأمل الصلات التي تربط بين الرومنطيقية والقومية ، أنه لم تكن للفكرة الرومنطيقية عن الامة ، بالأهمية التي تعطيها للعوامل الثقافية اكثر منها للسياسة ، سوى القليل من التشابه مع السعي وراء السلطة والتوسع الذي سيسود ، فيما بعد ، الايديولوجيات القومية . فالتعلق بالخصائص القومية الذي كان يحس به الرومنطيقيون والذي تعلموه من هيردر لم يكن متنافيا مع الفهم المتعاطف لتقاليد اخرى غير تقاليدهم . والحق هو ان احد المنجزات الدائمة للفكر الرومنيقطي يقوم على كونه قد أثار الدراسة المقارنة للغات والثقافات في فترة تاريخية ولآفاق جغرافية واسعة (منها حضارات غير اوروبية) .

وقد ولد التأثير الرومنطيقي المناهج الجديدة للمدرسة التاريخية في موضوع الحقوق والاقتصاد . وقد سمحت هذه المناهج ، بالمقابلة مع مناهج الاقتصاد الكلاسيكي والوضعية القانونية ، باستيعاب طبيعة الممارسات الاقتصادية والقانونية عن طريق تطورها التاريخي المشخص وترابطها مع كل مؤسسات المجتمع الاخرى .

ان الحروب ضد نابليون اثارت مقاربة للجنسية أضيق ومركزة على الوحدة السياسية والقوة العسكرية . ولكننا لا نستطيع ، حتى هنا ، ان نلخص تراث الرومنطيقية في صيغة بسيطة . فالافكار التي الهمت الذين طالبوا بتقرير المصير في بولونيا (ميكيفتز ١٧٩٨ — ١٨٥٥) كانت أفكارا صوفية ورسولية (تمتدح فضائل الفلاحين غير المفسدين) ، والنداء الذي وجهه ماتزيني الى الشعب الايطالي للتحرر من نير الحكم الاجنبي كان يستند الى معتقدات في الحرية والمساواة . ولعب تمجيد الحرب دور محرض اليقظة القومية ، ولكنه كان يحتوي ، من جهة اخرى ، على بذرة مذاهب عدوانية كان يمكن لفكرتي الطابع الفريد والرسالة الخاصة للامة ان تمحو ، فيها ، كل معايير السلوك العمومية .

ودراسة أسباب الفاشية والعنصرية والنزعة العسكرية في القرن العشرين قد سمحت ، بالتأكيد ، بمعرفة السيرورات العضوية للدولة والامة ، كغايتين في ذاتهما ، من أجل خدمة الاغراض المعادية للحداثة والليبرالية . الا ان هذه الدراسة لا تسمح ، بفصلها الافكار السياسية الرومنطقيقية عن اسسها الاوسع ، بأن نرى الى أي حد ثارت الرومنطيقية بفهمنا للتاريخ والثقافة ، وبالتالي لطبيعة السياسة .

ريكاردو دافيد

(١٧٧٢ — ١٨٢٣)

عالم اقتصاد بريطاني استخدم مؤلفه « مبادىء اقتصاد السياسي والضريبة » (١٨١٧) الذي يعرض مبادىء الاقتصاد السياسي الكلاسيكي من جانب حماة الراسمالية وخصومها على حد سواء ، بمن فيهم ماركس والذين يسمون « الاشتراكيين الريكارديين » .

حرف السين

سارتر

سان سيمون

سبنسر

سبينوزا

ستالين

ستيرنر

سقراط

السلطان

السلطة

السلمية

السلوكية

سميث

سوريل

السيادة

السياسة

سينيك

سييس

سارتر جان بول

(١٩٠٥ ـ ١٩٨٠)

فيلسوف وكاتب فرنسي كان أكثر من احتفلت به الاوساط الثقافية ، وربما كان أكثر المثقفين تأثيرا في العصور الحديثة . تخرج من دار المعلمين العليا عام ١٩٢٩ ودرس في ثانويات مختلفة بين عامي ١٩٣١ و ١٩٤٥ ، باستثناء فترة زمنية قصيرة جند ، خلالها ، وأسر. وغالبا ما تركب مؤلفات سارتر بين الادب والفلسفة . وتعالج أبحاثه الفلسفية الاولى الهيجانات والخيال وطبيعة الذات ، وجمعت أفكاره في قصته الاولى ، « الغثيان » (١٩٣٨) ، وهو كتاب يظهر ، بصراحة ، رفضه العميق للعالم البورجوازي . وسارتر ، على حد قول سيمون دوبوفوار وريمون آرون ، لم يهتم بالسياسة حتى الحرب . وثلاثيته « دروب الحرية » (١٩٤٥ ـ ١٩٤٩) تعبر عن وعيه السياسي واشتراكه في المقاومة . وقد نشر مؤلفه الفلسفي الرئيسي ، « الكينونة والعدم » عام ١٩٤٣ . ووعد سارتر بجزء آخر حول الاخلاق لن يرى النور قط . وبالفعل ، فان سارتر كرس نفسه ، بصورة متزايدة ، للسياسة ، واكد أخلاقيته في مسرحياته : جلسة سرية (١٩٤٥) ، الايدي القذرة (١٩٤٨) ، الشيطان والله (١٩٥٢) . وسارتر الذي بقي زمنا طويلا رفيق درب للحزب الشيوعي كان قريبا ، في البدء ، من الحزب الشيوعي الفرنسي ثم من الحزب الشيوعي الايطالي . ومؤلفه السياسي الرئيسي ، « نقد العقل الديالكتيكي » (١٩٦٠) ، يحاول المزاوجة بين الوجودية والماركسية . وكان هذا الكتاب فشلا فتاكا . فقد رأى المثقفون الباريسيون ان سارتر كان واقعا في شرك مقولات من طبيعة فردية ومنحوا ولاءهم لمفكرين بنيويين مختلفين كانوا ينادون بوجهة نظر معاكسة لوجهة نظر سارتر ، وهي ان الذاتية وهم ،

واكثر من ذلك وهم بورجوازي . وواصل سارتر ، حتى وفاته ، تأمله في التناقض بين الاختيار والموقف . وقد روى شبابه في « الكلمات » (١٩٦٣) بتألق ووضوح ، كما درس حياة فلوبير في مجلدات « ابله الاسرة » الثلاثة (١٩٧١ ـ ١٩٧٢) .

ان « الكينونة والعدم » هو كتابه الاساسي ، ويحس القاريء فيه، تأثير هوسرل بقدر ما يدور الأمر حول فينومينولوجيا ، وتأثير هيدجر في التركيز على موضوع الكينونة . وبعبارة اخرى ، يعطي المرء وصفا لما يحسه عندما يكون حيا . فالحياة ارتباط مع العدم . ونحن نعيش في عالم طاريء ويجب ان نفرض عليه نمطا معينا . فلا وجود لجوهر سابق الترتيب ، ونحن نصنع من العالم ما نريد . ورؤيـة سارتر تشاؤمية في معظمها . فسارتر يحسن ، بمقدار خاص من الجودة ، عرض ضروب الهرب والاعذار التي يجدها معظم الناس لتجنب تحمل مسؤولية أفعالهم . ويمثل « سوء النية » الرغبة في التهرب من نقل الحرية . وهذا الهرب بورجوازي نموذجيا ، ولكن وجود الآخر يذكرنا، دائما ، بحدودنا (كما يبدو ذلك في صفحاته المذهلة عـن السادية والمازوشية) . ووصفه للعلاقات الانسانية يشبه وصف بروست ، ولكنه لا يملك مزاج روائي كبير . وعندما يقول « جهنم هي الآخرون »، فانه يعني جهنما حقا . ورؤيته التشاؤمية تتجاوز ، الى حد بعيد ، التعزية المعنوية التي تأتي في النهاية والتي كان يجب أن تكون مركز الجزء الذي كان يفترض أن يعالج الاخلاق . ومحاكمته هي أن على الفرد أن يتحمل مسؤولية افعاله الخاصة ، وذلك كل الوقت وفي كل الحالات . ويجب أن تصبح الحياة الخاصة مشروعا يمكن وضعه موضع المساءلة في كل برهة . واطروحة سارتر هذه غالبا ما انتقدت : فعدم استقرار الحياة قد ينسف الثقة اللازمة لسير الحياة الاجتماعية . فيمكن أن أحب شخصا ما ، اليوم ، لاهجره غدا بالقدر نفسه مـن الصدق . الا أن اكبر نقد لرؤية سارتر هو الذي ينصب على انعدام مفهوم الميل للاجتماع لديه . فالحرية هي ، دائما ، حرية خارج تدخل الآخرين ، وليست ، ابدا ، في اطار تعاون ممكن معهم .

ان « نقد العقل الديالكتيكي » يقترح ، في مستوى اول ، فلسفة للتاريخ . وسوف يعد مشروع كل ارادة فردية جزءا من التاريخ بكليته . والذكاء الذي يصف ، به ، سارتر الفرد ينسف هذه المقاربة الاوسع ، وكان ينبغي لتبرير فكرته الكامل أن يعالج في مجلد ثان لم يصدر قط . ولكن الكتاب يظهر ، في مستوى ثان ، سارتر ، مرة أخرى ، في صورته الحقيقية كاخلاقي . فسارتر يظهر التباين بين البشر مأخوذين في « سلاسل » وفي « رهط منصهر » . ويقصد سارتر بكلمة « سلاسل » (المثلة تمثيلا طريفا باشخاص يقفون في الصف في انتظار الباص) ، ضروب الحياة اليومية دون هدف ولا ارادة ، المأخوذة بالنية السيئة ويجمع بينها تشابه طارىء فقط . اما امثلة « الرهوط المنصهرة » فهي الرهوط الثورية التي ينتقل اعضاؤها الى حرية حقيقية من خلال الاشتراك في مشروع جماعي مكرس لتغيير التاريخ . وتتركز نظرية سارتر السياسية على مسالة الكينونة اكثر ، بكثير ، مما تتركز على التدابير المشخصة لحل مسالة الفقر . وتحتوي المحاكمة على شيء من تبرير العنف . فمن يتنكر للرهط « المنصهر » يفقد حقوقه . ولا يمكن لمحاولة انتاج رؤية جماعية ان يتحقق الا بالعنف لأن سارتر لا يستطيع الافلات من انعدام مفهوم الميل الى الاجتماع لديه ، وتقويمه لضعف الفرد المستقل يذكر بتقويم روسو ، لكن سارتر لا يدخل احترام القانون نفسه .

ان فكر سارتر السياسي ذو أهمية استثنائية . فقد كان ، دون شك ، أكبر تعبير عن الفردية وسمح على هذا النحو برؤية حدود فكر لا يدمج ، فيه ، مفهوم الميل الى الاجتماع .

سان سيمون كلود ـ هنري دوروفروا
(١٧٦٠ ـ ١٨٢٥)

اشتراكي فرنسي ولد في اسرة نبلاء . وقد اهتم سان سيمون بالفلسفة والعلم وسرعان ما فكر في انه يمكن حل مسائل الحياة

الاجتماعية بفضل المعرفة . وسان سيمون الذي تكون بقرن الانوار اقتنع ، اثر خبرته في الثورتين العنيفتين ، الامريكية والفرنسية ، بأنه يجب اعادة تنظيم المجتمع بصورة منهجية . فانخرط في الدراسة العلمية للانسان والمجتمع ـ الفيزيولوجيا الاجتماعية ـ ، ولكن افكاره حول الموضوع لن تنتشر الا خلال العقد الاول من القرن التاسع عشر . ولا يتميز سان سيمون ، المصلح الاجتماعي ، عن الليبرالية الا قليلا في اقتراحاته الاولية ، ولكنه تطور تدريجيا نحو الاتجاه الصناعي وهو نظرية تحتوي على الكثير من العناصر الاشتراكية .

ان تصور التاريخ ، بموجب فيزيولوجيا سان سيمون الاجتماعية ، أصيل . فهو يستلهم الحتمية الميكانيكية لتصور العالم النيوتوني وفلسفة قرن الانوار التقدمية ليكشف عن صيغ متشابكة للتغير التاريخي ، الماضي والحاضر ، وكذلك لاستباق التطور المقبل علميا . والعلم (المعرفة النظرية) والصناعة (وتشمل مجموع الفعالية الانتاجية) هما ، في راي سان سيمون ، المحركان الرئيسيان للتطور الاجتماعي منذ بداية البشرية وحتى أيامنا .

وسان سيمون هو أحد أوائل المفكرين الذين عرفوا خصائص المجتمع الصناعي الوليد (او النظام الصناعي) وحاولوا بيان كيف نما مثل هذا المجتمع على انقاض الاقطاعية . فكل مجتمع ، كما يرى ، يبنى على نظام من المعتقدات ويتفسخ عندما لا تعود لهذه المعتقدات مصداقية . وهكذا عجلت فلسفة الانوار ، بتصديها للدين ، في سقوط النظام القديم . فيجب ، اذن ، بناء مجموعة جديدة من المعتقدات ـ العلم الوضعي الحديث ـ من اجل دعم النظام الصناعي الجديد التالي للاقطاعية . وهذا يفترض ان تحل محل الطبقتين القائدتين القديمتين ـ النبالة العقارية والكهنوت ، عمودي النظام القديم ـ طبقتان جديدتان صاعدتان ـ طبقة العلماء والمهندسين والفنانين (في الدائرة الثقافية) وطبقة المتعهدين والصناعيين والمنتجين (في دائرة السياسة وادارة الشؤون ، وهي اقرب الى الجانب العملي) . ومثل

هذه الصورة للمجتمع الحديث توحي ، بصورة ما ، باقامة حكومة تكنوقراطيين ويمكن ، ايضا،ان تعد صورة من صور النفعية الراسمالية. وهذان التفسيران مبرران لأن سان سيمون كان يأمل في رفع الخبراء ، من اي نوع كانوا ، الى مواقع السلطة ، ومهمة هؤلاء الخبراء الرئيسية هي تلبية حاجات الانسان في بنية راسمالية ، بصورة اساسية ، مبنية على توطيد الملكية الخاصة . الا ان سان سيمون يبدو اكثر جماعية . لا سيما في مؤلفاته للسنوات ١٨٢٠ ـ ١٨٢٥ : « حول النظام الصناعي »، « عقيدة الصناعيين » و « المسيحية الجديدة » .

وهو ينتقد ، في هذه المؤلفات ، الاخلاق الفردية لليبرالية ومقاربتها القانونية والميتافيزيكية للقضايا الاجتماعية . وهذه المقاربة ، في تقديره ، سلبية وتفتقر الى الدينامية ولا تستطيع ، بالتالي ، توفير اسس نظام اجتماعي تقدمي جديد . فالليبرالية لا تستطيع حل مسائل اغلبية السكان ـ الطبقات العاملة او الكادحة ـ التي تعيش حياة ضنكة ولا تملك شيئا ، في حين انها مسؤولة ، مباشرة ، عن خلق ثروات المجتمع .

ويرى سان سيمون ، في كتابه الاخير ، « المسيحية الجديدة » (١٨٢٥) ، انه يجب اقامة دين جديد مستوحى من المسيحية ولكنه يقاد من جانب كبار مفكري المجتمع (العلماء والفنانين بصورة رئيسية) وليس من جانب اللاهوتيين . وسوف يسمح هذا الدين بصياغة ونشر المعتقدات التي تناسب مجتمعا حديثا ، كما ستسمح قوة العلم والصناعة بخلق فردوس أرضي تلبى ، فيه ، كل الحاجات البشرية . فيجب أن تصبح الانتاجية الهدف الاول للمجتمع ، وسوف يمارس مديرون اكفياء السلطة السياسية ، ولن تعود السياسة سوى علم في خدمة الانتاج .

ويرى سان سيمون ان الصراع الطبقي عامل رئيسي في النمو الاجتماعي ، ولكن دون ان يكون عنيفا بالضرورة . وهو لا يتنبأ بمجتمع دون طبقات ، ولكنه يرى ان كل المجتمعات مطبوعة بتقسيم الوظائف .

ففي عهد التصنيع ، مثلا ، تكون الطبقات الكادحة خاضعة ، بمعنى ما ، لرؤسائها « الطبيعيين » ، ولكن مصالحها ستكون ، في الوقت نفسه ، مندمجة ، بصورة متناغمة ، في المثل الاعلى للصالح المشترك . وأكثر من ذلك ، فان كل العاملين ، من العامل اليدوي البسيط الى صاحب المشروع والمدير ينتمون الى طبقة وحيدة ، هي طبقة المنتجين التي يكون هدفها استبعاد غير المنتجين ، الكسالى ، باصلاحات سلمية . وبعد ذلك ، سوف يؤدي التناغم الطبيعي للمصالح التي تجمع بين كل المنخرطين في فعاليات انتاجية الى مجتمع متضامن جديد .

وقد عد سان سيمون ، مع فوريه واوين ، أحد ثلاثة مؤسسين للاشتراكية الحديثة . وقد خلق تلاميذ سان سيمون ، بعد وفاته ، مدرسة سرعان ما تحولت الى طائفة ـ « الديانة السان سيمونية » ـ مؤيدة لجماعية كلية . وقد استوحى تلميذ آخر لسان سيمون هو اوغست كونت ، مذهبه ليؤسس العلم والفلسفة الوضعيين ، بما في ذلك تصور لما كان يعده العلم الجديد : « علم الاجتماع » (راجع الوضعية) .

سبنسر هربرت
(١٨٢٠ ـ ١٩٠٣)

فيلسوف وعالم اجتماع انكليزي . وقد ربي سبنسر ، وهو ابن وحيد ، في جو غير محافظ ومتقشف ، جو مدينة دربي التي كانت في أوج حركة التصنيع ، وقد هيأه تأثير ابيه لفردية مستقلة وموقف راديكالي في ميدان السياسة واهتمام بالعلوم الطبيعية والتكنولوجيا . وبعد أن أنهى دراسات تغلب عليها صفة التقنية ، بدأ في العمل مهندسا في الخطوط الحديدية ثم صحفيا في جريدة « الايكونومست » . وخلال هذه الفترة ، انخرط سبنسر في العمل من أجل قضايا راديكالية ناشرا مقالات في تنوع من الموضوعات السياسية ، ووضع أسس تحليلات نظرية كرس لها بقية حياته الفعالة . عاش ، بعد عام ١٨٥٣ ، من

كتاباته ككاتب مستقل (وكذلك من عدة مواريث) . وقد عمل لصحف مختلفة والف كتابه « الفلسفة التركيبية » الذي نشر في كراريس عديدة بين عامي ١٨٦٠ - ١٨٩٦ . ووصل سبنسر الى قمة شعبيته عام ١٨٨٠ . ولكن صحته بدأت تسوء حوالي خاتمة حياته ، وعانى . في الوقت نفسه ، هجمات المرض والمساجلات الثقافية التي نزعت الى النيل من شهرته كمفكر . والتقلبات التي سممت خاتمة حياة سبنسر تعكس واقعة نلقاها لدى عدد من الفلاسفة السياسيين : فالتصورات التي طورها في عمر النضج تختلف اختلافا عظيما عن التحليلات التي صدرت فيما بعد . ويتساءل المرء عما اذا لم تكن هذه الفروق ، في نهاية الامر ، تغييرات في وجهة النظر وتطورا للافكار الاولية . او ما اذا كانت تمثل فرقا اساسيا في النظرية .

وما من شك في ان تصوره السلبي لدور الدولة او المقلل من شأنه والمكانة الاولية التي يعطيها لـ « حرية العمل » موضوعان ثابتان في ابحاثه السياسية في الفترة الاولى وحتى الاخيرة . والتغيير ينصب على نمط الحجج المعطاة لدعم فكرته وعلى طبيعة هذه الاسباب نفسها. ونجد نقطة مشتركة بين كل نظريات سبنسر السياسية هي البحث العقلاني عن اخلاقية علمية . وازدواجيته مطبوعة بتغيير في المقدمات التي نجمت عنها هذه الاخلاقية .

ان النظرية السياسية لبداية حياته معروضة ، بصورة منهجية جدا ، في الطبعة الاولى من « التوازن الاجتماعي » (١٨٥٠) حيث يطور سبنسر مذهبا في الحقوق الطبيعية انطلاقا من « قانون الحرية المتساوية » . وهو يعترف بأنه ليس مقنعا حين يحاول تأسيس هذا المبدأ الاساسي للاخلاقية السياسية على ظواهر تكيف مرتبطة بالتطور ويبين ، بالمقابل ، بنجاح ، انه يولد مجموعة من الحقوق الفردية التي تقتضي الاقتراع العام ، حقوق الاطفال والملكية الخاصة وحرية العمل وتأميم الاراضي و « حق تجاهل الدولة » . ونكتشف ، حتى في هذا المؤلف ، شيئا من التوتر الكامن بين تطورية خفرة والطابع المعياري ،

في جوهره ، لفرديته . ولكن العمومية المفترضة لقدرات التكيف تسمح لسبنسر بان ينسب معظم صور البؤس الاجتماعي الى تضييقات غير منصفة على حرية الاشخاص والى تأثير الملكية الخاصة للموارد الطبيعية . فيجب ان يكون لكل الكائنات البشرية حقوق متساوية في الموارد الطبيعية . وليس للحقوق الطبيعية ، في هذه المقاربة الاولى من جانب سبنسر ، من حد سوى الامكانية المتاحة للآخرين للافادة من الحقوق نفسها .

وطريقته المميزة في مقاربة الداروينية الاجتماعية ، في نهاية حياته، كانت طريقة انتهت ، بها ، معتقداته السوسيولوجية ، تدريجيا ، الى كسف معتقداته الراديكالية .. وكانت الاهمية المتزايدة التي ينسبها الى الاصطفاء الطبيعي كآلية في التكيف عنصرا رئيسيا في هذا الانتقال. فقد دعم التطور الاجتماعي ، منذ البربرية العسكرية حتى الصناعية المتمدنة ، بتمايز متزايد بين الاشخاص في الوظائف الاجتماعية ــ الاقتصادية . ويرتبط هذا التطور ارتباطا اساسيا باخضاع مصالح الاقل كفاية لمصالح المتقدمين عليهم . وكل ما يخفف اقسى تأثيرات الاتجاه الطبيعي الى بقاء الافضل لا ينجح الا في تحطيم هذا التقدم التاريخي بسماحه بعزل الكسل وعدم الكفاءة عن تأثيراتها غير الانتاجية وبعدم معاناتهما لنتائج ذلك ، اذ يخلد الكسل وعدم الكفاءة على حساب العاملين والاجيال المقبلة معا .

وفي ضوء هذا المنظور التطوري ، تسحب نظرية عمر النضج السياسية لسبنسر دعمها لتعميم الاقتراع على جميع المواطنين لان النتيجة المحتملة لذلك قد تكون « تشريعا زائدا » . وهو يتخلى كذلك ، لاسباب اكثر غموضا ، عن الفكرة القائلة ان تأميم الاراضي ضروري . ويقال ان هذه الحقوق التي تراجع عنها هي مطالبات تتصل بـ « الاخلاق المطلقة » وعلى هذه الاخيرة ، ولو انها صحيحة من وجهة نظر مثالية، ان تدع مكانها للبحث الاكثر براغماتية عن « اخلاق نسبية » طالما ان المجتمع لم يتطور الى حد لا يعود ، معه ، الاعتراف بالحق في المساواة

عائقا في وجه تقدم اجتماعي كبير . وهذه الحقوق السياسية والقانونية المختلفة تقابل مقتضيات نمو الطبع البشري وفق خطوط تطورية معروضة في بقية مؤلفات سبنسر . وهي أدوات يمكن أن تستخدم لبلوغ الرخاء الاقصى ، في تحليلاته السابقة ، اكثر منها كمكابح للآليات التي يمكن الوصول ، بها ، اليه . وتمثل النظرية المراجعة على هذا النحو تغييرا في الطريقة التي يقيم ، بها ، عداءه للدولة ، اذ ينتقل من اعتبارات العدالة الى اعتبارات المنفعة الاجتماعية المعينة تاريخيا .

سبينوزا باروخ
(١٦٣٢ - ١٦٧٧)

ولد سبينوزا الذي ينتمي الى اسرة هاجرت من اسبانيا في هولندا ومات فيها . وهو فيلسوف أقام مراسلات واسعة مع المفكرين الآخرين في زمانه . وتبدو مؤلفاته السياسية ، لاول وهلة ، مجرد توليف لمفاهيم دينية وعلمية وسياسية من العصور القديمة والوسطى والحديثة . ومع ذلك ، فيجب ان يعد فيلسوفا سياسيا رئيسيا لانه يركب ، في الواقع ، بين آراء متغايرة ويتعالى بتاريخ الافكار وينتج تصورا موحدا وتركيبيا للانسان بوصفه حيوانا سياسيا .

وسبينوزا ، قبل كل شيء ، فيلسوف للاخلاق . ويؤلف مع ارسطو وهيوم ، جزءا من المدرسة اللااختزالية التي ترى أن القيم تفسر وتبرر بالطبيعة البيولوجية للانسان . وهذه الطبيعة والمشاعر المرتبطة بها لا تحدد أفعالنا ، بل تحدد ما سوف يكون الاحسن والاسوا بالنسبة الينا . وهو يعطي هذه النظرية أساسا ميافيزيقيا ويكملها بنظرية سياسية . ان الواقع المتافيزيقي وحدة يمكن ان تفهم كمنظومة مفهومية او كمنظومة مادية . وما يسميه « الجوهر » أو « الله » أو « الطبيعة » واقع لا يخضع لايما سبب آخر خلاف ضروراته الداخلية الخاصة . وهذا هو ، على وجه التقريب ، الميدان الحالي للعلوم وللعناصر المكونة

للمنظومة ـ ذرات الهيدروجين ، العصيات ، الثعلب ، الانسان ـ تنظيم وطبيعة يحددان الصراع الذي يجب أن يخوضه كل فرد ليستمر في كينونته النوعية ، على حساب الآخرين اذا اقتضى امر . ويستطيل سبينوزا بنموذج النزاع المضبوط الذي يميز القسم الاكبر من الفكر السياسي الحديث ، من ماكيافيلي حتى أيامنا هذه ، مرورا بآدم سميث ، والذي يأخذ في حسبانه الصراع بين العواطف داخل كل فرد وبين البشر في الحلبة السياسية .

ان نوعنا « قسم من الطبيعة وليس امبرطورية في امبرطورية » . ونماذج انفعالاتنا تحدد جوهر نوعنا وطبيعته . فنحن نحقق طبيعتنا بالرد على هذه الانفعالات ، وهو مالا يجري من تلقاء ذاته . والعناصر الاخرى للطبيعة تواصل ، في البدء ، دربها دون الاهتمام بنا . فالبشر يسقطون ضحايا للحيوانات المفترسة والجراثيم والظواهر المناخية ولا مبالاة البيئة . والمعرفة العلمية لقوى الطبيعة يساعد على اطالة الحياة وتحسينها . ثم يصطدم الانسان بتعقيد طبيعته وطبيعة الكائنات البشرية الاخرى . وهنا ، ايضا ، يؤدي الجهل الى الهزيمة والبؤس ، في حين تكوين المعرفة وعدا ما بالسعادة على الاقل .

وتنجم سعادتنا عن اشباع أقوى عواطفنا واكثرها ديمومة ، ولكن البشر مضللون بالعواطف الصغيرة والعابرة ولا يتوصلون الى رؤية نتائج افعالهم على مشاعرهم المقبلة . وتصوراتهم المبهمة تقود الى هذه الحالة من عدم الاشباع او البؤس الذي يعد سويا . وتؤلف المعرفة وضبط الذات افضل ستراتيجية لبلوغ السعادة . فاستنتاجات سبينوزا تكرر استنتاجات سقراط وابيكتيت وهيوم .

وسوف تدوم الفلسفة الاخلاقية مادام الضياع الاجتماعي الذي يسببها . أما الفلسفة السياسية ، فلا تظهر ، على العكس من ذلك ، الا عندما يكون هناك امل في الافق ، كما في عصر سبينوزا . والخلاص

الفردي ، مهما يكن نموذج المجتمع ، احتمال يتحقق في أحوال نادرة جدا لاننا كائنات اجتماعية بالضرورة كما بطبيعة مشاعرنا . فنحن ملزمون بالاسهام في الرخاء العام بدعم المؤسسات الاجتماعية لان قوة الافراد ، وبالتالي سعادتهم ، تزيدان بفضل الحياة الاجتماعية .

ويختلف الخلاص الجماعي عن الخلاص الفردي . فيمكن للجماعات ان تساعد اعضاءها على اكتساب الفلسفة الحقيقية أو ان تمنعهم من ذلك ، ولكنها لا تستطيع اكتسابها بنفسها . فليس للبشر ، في أغلبيتهم الكبرى ، المستوى اللازم لجعل جماعاتهم عقلانية وسعيدة ، وفرص الحكماء في أن يصبحوا رجال دولة من القلة بحيث لا يمكن توقع تحسن سياسي فجائي وذي دلالة . ومهمة الفيلسوف الاخلاقي المتحول الى مفكر في السياسة هي أن يفهم ، في ضوء المعرفة التاريخية ، لماذا نجحت السياسات او اخفقت . وسوف يبين ، ايضا ، أقدر المؤسسات السياسية على حل المسائل التي تثيرها الطبيعة البشرية والبيئة ، وذلك مع حسبان حساب للسياق التاريخي الذي تقع ، فيه ، هذه المؤسسات .

ويرى سبينوزا امرا ذا دلالة خاصة في كون اغلبية الناس التي تمارس الفلسفة تفسر العالم وتتصرف وفق مجازات شعرية أو اساطير ، المجازات والاساطير الدينية . ان الاساطير تجعل المجتمع ممكنا ، في مستوى أول ، ولكنها تشكل ، ايضا ، خطرا كبيرا على المجتمع والفلاسفة . والدين ، منظورا اليه على انه يشمل الايديولوجيةوالثقافة المدنية ، يقوم بوظيفة اساسية بقدر ما يشجع الفضيلة المدنية والتضامن الاجتماعي .

وهو لا يؤدي دوره عندما يملك الكهنة نفوذا سياسيا وعندما تؤخذ الاساطير حرفيا . وسبينوزا نصير مطلق للديمقراطية . فهي تسمح بتركيز الجهود الجماعية للمواطنين وبترجيح مصالحهم . ولكن المؤسسات الديمقراطية تبقى مثلا اعلى لانها تفترض أن يكون الشعب

معتدلا ومتصفا بثقافة مدنية تقليدية ، وكذلك بمستوى حياة وتربية مقبولين . ويجب الاكتفاء باللجوء الى الملكية والاستقراطية ، طالما بقيت هذه المقتضيات غير ملباة مع ترتيبهما لرد عيوبهما الى الحد الادنى وتحضير الشعب للديمقراطية .

ستالين جوزيف فيساريونوفيتش
اسم مستعار والاسم الحقيقي هو
ج. ف. دجوغاتشفيلي
(١٨٧٩ ـ ١٩٥٣)

رجل دولة سوفياتي . صاغ ستالين الذي كان ، في البدء ، تلميذا للينين صورة للماركسية تدعم النظام الذي كان قد اصبح قائده غير المنازع . ويستعمل مصطلح (الستالينية) لوصف وانتقاد الافكار والسياسات التسلطية والقمعية لستالين والاتحاد السوفياتي . ويستعمل المصطلح ، أيضا ، بصورة اقل ضيقا ، لوصف الوجوه القمعية لاحزاب شيوعية اخرى او انظمة سياسية اخرى .

ستيرنر ماكس
اسم مستعار ليوهان كاسبار شميدت
(١٨٠٦ ـ ١٨٥٦)

فيلسوف الماني . بشر ستيرنر بصورة من الانانية الاجتماعية في كتابه « الفريد وملكيته » (١٨٤٥) . وقد مارس هذا الكتاب تاثيرا على ماركس والتيار الفردي للفوضوية ، وعلى مفكري اليمين في تاريخ احدث (راجع الهيغليين الشباب) .

سـقراط

(٤٦٩ - ٣٩٩ ق٠م)

« قدم الاتهام ميليتوس بن ميليتوس من بيتوس ضد سقراط بن سوفرانيكوس من الوبيس . فسقراط مذنب بعدم الاعتراف بالآلهة التي تعترف بها المدينة وبادخال آلهة أخرى . وهو متهم ، ايضا ، بافساد الشباب . وقد طلبت عقوبة الموت » (ديوجين لارتيوس : حياة الفلاسفة ، الجزء الثاني ، ص ٤٠) . وقد حكم على سقراط أثينا بالموت من جانب هيئة محلفين مؤلفة من مواطنيه عام ٣٩٩ ق٠م . وقد اعتبر الاتهام في زمانه ، كما يعتبر اليوم ، مبهما الى أقصى حدود الابهام ، كما اعتبر العنصر الديني مصطنعا . وسقراط حكم بالموت بسبب نشاطه الفلسفي الذي لم يكن شعبيا . فقد سحق الاثينيون، اذا استعملنا مجازه الخاص ، النعرة (الذبابة الكبيرة) التي كانت تثير غيظهم بمساءلتهم حول كل شيء وبمطالبتها الناس بالدفاع عن موقفهم (التمجيد ، ٣٠ د - ٣١ آ) . الا ان اثينا كانت ديمقراطية فخورة بتسامحها . ومصير سقراط ، كأفكاره ، يطرح أسئلة غير محلولة حول التهديد الذي يشكله المثقفون بالنسبة للدولة . وقد طورت أكثر التفسيرات تنوعا لحياته وفكره . وأكثر الآراء شيوعا مطبوعة بتبسيطات مفرطة. فقد عد سقراط، في الوقت نفسه، ليبراليا فرديا ورجعيا تسلطيا . ويستند هذا الراي الثاني الى واقعة لا تدحض هي ان سقراط اثر في عدد كبير من المدافعين عن الارستقراطية الذين كانوا يشككون بالديمقراطية . والواقع هو اننا نعرف القليل من الامور حول حالة سقراط الذهنية ، ووضعه الاجتماعي ، نفسه ، ليس واضحا . ولم يمكن استخلاص حياته الشخصية انطلاقا من مختلف السير اللاحقة ، وبما انه لم يكتب ، هو نفسه ، شيئا ، فيجب علينا استخلاص افكاره انطلاقا مما كتبه كسينوفون وافلاطون في محاوراته الاولى . وكسينوفون يقدمه كمفكر تقليدي ، في حين يبين افلاطون لماذا يجب ان نعد فكره تحديا ثقافيا . فسقراط ، كما يقول

افلاطون ، يلح ، باستمرار ، على الفكرة القائلة ان الحكمة في السياسة تستند الى كفاءات ، وهي تفترض فهما ثقافيا لكل ما يفعله المرء والقدرة على تعليمه . وكان يرى أن لسياسة اثينا ، بصورة اساسية عيبين يرتبط الاول في كون القرارات الهامة تتخذ اثر اقتراع بالاغلبية، في حين أنه ليس لدى معظم الناس الوقت ولا الاستعدادات لاستيعاب نتائج القرارات بأفكارهم . والعيب الثاني يقع في كون القادةالسياسيين تابعين للاغلبيات . فهم في حاجة أن تدعمهم هذه الاخيرة في برهة الانتخابات ، وعلى الرغم من أن المدينة تقتضي مواصفات ثقافية من اطبائها أو مهندسيها ، فان السلطة السياسية لا تستند الى الكفاءة بل الى الحصول على موافقة الشعب . وغالبا ما يبين سقراط أن اشهر الشخصيات العامة تفتقر الى التماسك الثقافي .

وغالبا ما جرى ، أيضا ، التركيز على كون سقراط يصدم الاغريق بشنبه عزم الشباب الموهوبين عن الانخراط في السياسة . وهو يرى انهم مهددون بأن يسيئوا الى الآخري نوالى أنفسهم طالما لم يعوا جهلهم في ختام تأمل سياسي وفلسفي قاس . فلا يمكن للخبرة العملية المركبة مع تبريرات ثقافية واهنة أن تكفي لصنع سياسي جيد . فيجب أن يكون هذا الاخير قد اكتسب معرفة نوعية بقيادة الشؤون السياسية . وبالتالي ، يجب أن نجرؤ على القول بأن سقراط الذي يجهل الاجراءات حين يراس اجتماعا هو سياسي اثينا الحقيقي (غورجياس) .

ان هذا الالحاح على ضرورة المعرفة الفلسفية يهدم اسس التاكيد الذي يقول ان الديمقراطية نظام سياسي ناجع او عادل . ونستطيع أن نرى ، هنا ، أصل الراي الافلاطوني حول ضرورة اسناد السلطة السياسية الى الذين يمتلكون المعرفة . واذا كان للمعرفة هذا المقدار من الاهمية ، فانه لا تعود لحرية المناقشة والعمل قيمة ذاتية . وسقراط ينتقد حريات اثينا بقوة . فهو يسخر ، في « المينيكسوس » ، من خطاب توسيديد في جنازة بيريكليس ، ويهاجم ، في « غرجياس »

السياسيين العاجزين . وهـو يفضل اوليغارشيتي سبارطة وكريت الصارمتين اللتين تعد التربية الاخلاقية والانضباط ، فيهما ، هامتين.

ومع ذلك ، فقد انجز سقراط كل واجباته المدنية ، بما فيهـا الخدمة العسكرية . ففي « الكريتون » ، يتخيل ، اذ يعرض عليـه الافلات من حكم الموت ، كيف ستحكم اثينا بقانونه . وليس هذا ماكان متوقعا . وتنجم عن ذلك مسألة اساسية : كيف التوفيق بين التحليل السياسي الذي يظهر في « الكريتون » والحجج المعالجة في « التمجيد» والتي يجب عليه ، بموجبها ، ان يتابع واجبه في التفلسف حتى لـو طلبت اليه محكمة التوقف عن ذلك ؟ ان المحللين منقسمون جدا حول هذه النقطة . ولكن « الكريتون » سواء أكان متوافقا مع بقية فلسفة سقراط أم غير متوافق ، يدخل افكارا اساسية :

١ ـ الدولة مشبهة بأب . فعلى المواطنين أن يطيعوا الدولة لانهم يتلقون منها مزايا ولان التبعية واقعة لا ارادية ، بل طبيعية .

٢ ـ العلاقة بين الدولة والمواطن غير متناظرة ، على صورة العلاقات بين السيد والعبد ، بين الأب والابن . فلا يستطيع المواطن أن يرد ضربة مقابل ضربة ، ويجب ان يعرف كيف يقبل اللامساواة في المعاملة .

٣ ـ الحياة في مدينة يستطيع المرء مغادرتها بحرية ولكنه يبقى فيها تعادل القبول الضمني باطاعة قوانينها .

٤ ـ واخيرا ، فان عصيان قانون واحد يعني اظهار روح عصيان لجملة النظام السياسي .

ويمكن أن نفهم لماذا كان سقراط يستطيع ان يعتقد ان هـذه التاكيدات تنطبق على شروط مثالية . ولكن السبب الذي كان يرى ، من أجله ، ان الامر هو كذلك بالنسبة لقوانين اثينا يبقى غير واضح.

السلطان (١)

مدلول السلطان دائم الحضور في الخطاب والتحليل السياسيين . الا أنه ، مثل الكثير من المفاهيم التي تؤلف الخطاب السياسي ، يعرف ويستعمل بصورة مختلفة من جانب مختلف المحللين . وبالفعل ، فقد لمح بعض المعلقين المعاصرين الى ان السلطان « مفهوم موضع مساءلة اساسية يتنازع معناه ومعايير تطبيقه الى الابد .

الا أن معظم المعلقين متفقون ، على الرغم من خلافاتهم حول تعريف هذا المفهوم ، على القول بأن « السلطان » يضع ، على الاقل ، موضع العمل عاملا يؤثر في مواقف الآخرين وافعالهم .

وتشتق كلمة «Pouvoir» (السلطان) من «Potestas» و «Potentia» باللاتينية ، وهو ما يعني « القابلية » (والكلمتان متنقتان من فعل «Potere» وهو يعني : كون المرء قادرا) . وكانت كلمة «Potentia» تعني ، بالنسبة للرومان ، قدرة شخص (أو شيء) على التأثير في الآخرين (أو قابليته لذلك) . أما «Potestas» فلها معنى الصق بالسياسة ، فقد كانت الكلمة تشير الى القابليات الخاصة التي يمتلكها الاشخاص الذين يتواصلون ويتصرفون معا : ونحن نقبل ، اليوم ، هذه المقاربة ، جزئيا حين نقول أن العدد يصنع القوة . وكان شيشرون يفرق بين السلطان والسلطة عندما قال : « السلطان للشعب والسلطة لمجلس الشيوخ » .

ومن المهم أن نلاحظ أنه قد جرى التمييز بعناية بين السلطة ومفاهيم قديمة أخرى ، كالسلطة والقسر والقوة والعنف . الا أن هذه التمييزات

---

(١) اخترنا هذا المصطلح ترجمة للمصطلح الفرنسي Pouvoir الذي جرى العرف على ترجمته بكلمة « السلطة » . وهذا الاختيار ناجم عن رغبتنا في تجنب الخلط بين كلمتي Pouvoir و Autorité وكلتاهما يترجمان الى العربية بكلمة (سلطة) . وليس في هذا الاختيار شيء من الاغتصاب على اعتبار ان اللفظة الفرنسية وما يقابلها باللغة الانكليزية Power تعنيان ، في الوقت نفسه ، الحكم والسلطة والقوة والسلطان والنفوذ . المترجم

والتفريقات توقفت وزالت منذ القرن السابع عشر . فقد دعمت الثورة العلمية محاولات جعل دراسة السياسة على اكثر ما يمكن علمية وضبطا وكان توماس هوبز أحد اوائل الفلاسفة الذين توسعوا في استعمال اللغة العلمية في دراسة السياسة ـ وفي « السلطان » خاصة . وهوبز الوفي للغة العلم الحديث التصويرية والمكانستية يعيد تعريف السلطان بوصفه علاقة سببية ، علاقة بين « عامل » فعال ، مبادر ، و « عامل » سلبي .

وعلى الرغم من ان لهذه الصورة للسلطان ، صورة العلاقة ، كل مزايا البساطة ، الا انه بقيت بعض الصعوبات . فعلى سبيل المثال ، لم يكن هوبز يستطيع التخلي عن وجهة نظر أرسطو القديمة التي تقول ان لكل الاشياء هدفا وان العمل البشري يتضمن ، بالضرورة ، تصورا ما للخير . وهذه النقطة واضحة وضوحا خاصا في ممارسة السلطان . فاكتساب السلطان وممارسته مرتبطان بثبات ، فيما يتعلق بالكائنات البشرية ، بكون عميل ما يملك رؤية معينة للخير والنية لتحقيقه . (ومن النافل ان نقول أنه لا وجود لظاهرة مثل هذه في العلوم الفيزيائية) . واشخاص عالم هوبز الانانيون يعيشون في عالم ندرة وكل عميل يحاول أن يحقق ما يعده خيرا له ، وهو خير يختلط مع تلبية رغباته ، ومن اجل ذلك ، يرى هوبز أن البشرية ميالة الى السعي وراء السلطان (الليفياثان، المجلد الاول ، الفصل الحادي عشر) .

ونجد تنويعات لهذه الآراء الهوبزية في كتابات علماء الاجتماع والفلاسفة الاجتماعيين في القرن العشرين . فماكس فيبر يعرف ، مثلا ، السلطان على انه « احتمال ان يمارس فاعل ما ، في علاقة اجتماعية معينة، ارادته الخاصة » ضد مقاومة الآخرين (الاقتصاد والمجتمع ، الجزء الاول) . فصورة هوبز الميكانستية لم تفقد نفوذها . .

أما بالنسبة للسلوكيين ـ وخاصة ذوي الاتجاه «التعددي» منهم ـ فان ممارسة سلطان ما هي علاقة يحاول ، فيها ، ممثل (آ) ، بصورة مرئية وملحوظة، ، تحريض فاعل آخر (ب) على فعل ما يريده (آ)منه

ولكنه اي (ب) ، لا يفعله في ظروف اخرى . واذا نجحت « محاولة سلطان » (آ) ، فاننا نقول ، اذ ذاك ، أن الفاعل (آ) سلطانا على (ب) فيما يتصل بـ « النزاع الخاص الذي كانا مختلفين ، بصدده ، اختلافا صريحا » . وقد سادت هذه المقاربة لـ « السلطان » ، حتى عهد قريب ، العلم السياسي ، ولاسيما في الولايات المتحدة .

الا ان تصور « السلوكيين التعدديين » للسلطان عانى ، في السنوات العشرين الاخيرة ، هجمات متزايدة العنف ، وليس ذلك لانه مغلوط بقدر ما هو لانه متحيز ولا يتصدى لمفهوم السلطان الا من زاوية واحدة ، ومن هنا اتى نعت « الوحيد البعد » الذي لحق به (راجع لوكز ، السلطان : وجهة نظر راديالية) . ان السلطان السياسي هو ، بموجب التصور « الثنائي البعد » الذي طرحه بيترباشراش وموروتون باراتز ، مثل وجه جانوس ذي الصفحتين . وهما يعترفان ، بسهولة ، بأن التعدديين على حق فيما يتعلق بمظهر او « صفحة » للسلطان ، ولا سيما السلطان الذي يمارس بصورة صريحة وملحوظة . ولكن للسلطان صفحة اخرى ، صفحة مخبوءة . فقد يحدث ، في بعض الحالات ، ان يمارس السلطان خفية وان لا تمكن ملاحظته مباشرة . فيستطيع (آ) مثلا ، أن يمارس السلطان بضبطه لبرنامج المداولات ، وبالتالي بقصره المناقشة والمداولة واتخاذ القرار على قضايا لاتهدد مصالح (آ) ، او يستطيع (آ) ، ايضا ، ان يفيد من ضروب نفوذ دخلت في النظام السياسي وتنزع الى ترجيح مصالح (آ) على حساب (ب) ، او قد لا يريد (ب) ، مستبقا الهزيمة والعواقب ، أن يجابه (آ) في قضية خاصة ايضا . فكوننا لا نستطيع ملاحظة اية مجابهة او اية محلولة لممارسة سلطان لا يعني ، حتما ، انه ليس هناك اي سلطان يمارس . وعلى العكس من ذلك ، فقد يعني هذا حقا ، ان سلطانا ما يمارس بصورة اشد كفاية .

وقد هوجمت وجهتا النظر هاتان ـ الوحيدة البعد والثنائية البعد ـ بدورهما ، من جانب مقاربة اخرى هي : وجهة النظر « الثلاثية الابعاد » . فيرى ستيفن لوكز (السلطان ، وجهة نظر راديكالية) ان النقد

الثنائي البعد للفكرة التعددية لا يمضي الى بعيد بصورة كافية . ذلك انه على الرغم من ان وجهات النظر الثلاث تتفق على افتراض وجودسلطان (آ) على (ب) عندما يؤثر (آ) في (ب) « بصورة معاكسة لمصالح (ب) » ، فان الوجهتين الاوليتين لا تطرحان على ذاتهما السؤال الصعب حول معرفة ما اذا كان المتنازعان الامكانيان يعرفان مصالحهما الحقيقية . وينصب اعتراض لوكز على كون الاجابة عن هذا السؤال تبقى ملتبسة دون تبرير دقيق غالبا . ذلك ان (ب) يمكن ان يخطىء بشأن مصالحه الخاصة . وبالفعل ، فإن نجع طريقة يستطيع بها ، (آ) أن يمارس سلطانا ما على (ب) هي ممارسة تأثير على ما يرى (ب) انه مصلحته الخاصة في اتجاه مطابق لمصالح (آ) . فاذا استطاع (آ) ان يدس لدى (ب) تفسيرا مغلوطا لمصالح هذا الاخير الخاصة ، وان يفيد من الوضع ، فان سلطان (آ) يكون ، اذ ذاك ، شبه كلي ويزيد حجمه من حيث انه غير مرئي ، ، عمليا ، من جانب من يمارس عليهم .

وتكشف وجهة النظر الثلاثية الابعاد في السلطان ، بالحاحها على مدلول المصالح « الموضوعية » ، عن مشابه مع مدلول « الوعي الزائف » . فالشخص الذي يعاني وعيا زائفا بتخيل ان مصالحه « الذاتية » او المدركة ـ تلك التي تفرضها طبقة او طائفة او مجموعة مسيطرة تفيد منها ـ هي مصالحه الواقعية او « الموضوعية » وقد تكون هذه الاخيرة مصالح فردية ، او مصالح مجموعة او طبقة . ولكن لوكز يلح على ان هناك ، ايضا ، مصالح نراها كذلك لاننا ، ببساطة ، كائنات بشرية ـ وهي فكرة تعود الى كانت اكثر مما تعود الى ماركس . فللكائنات البشرية وعت ذلك ام لم تعه ، مصلحة في ان تكون مستقلة (او مصلحة متعالية اذا استعملنا تعابير كانت) . وهكذا يمكن ان نرى ان العبيد الذين يعدون وضعهم طبيعيا وعاديا والمستخدمين الاجراء الذين لا يطلقون اي حكم نقدي على النظام الرأسمالي و « المنبوذين » في الهند الذين يقبلون نظام الطوائف الهندوسي ، يمكن ان نرى ان هؤلاء ، جميعا ، لا يعون مصالحهم الموضوعية .

وليس هناك ما يبعث على العجب في كون شطر كبير من نقد وجهة النظر الثلاثية الابعاد في السلطان قد تركز على تصور المصلحة الموضوعية شبه الكانتي والماركسي الجديد . فهذا النقد ينصب ، ايضا ، على الفكرة القائلة أن « السلطان » مفهوم « قابل للمساءلة في جوهره » . فنقاد لوكز يدعون انه لا يستطيع ، مع بقائه على تماسكه المنطقي ، ان يزعم أن السلطان قابل للمساءلة في جوهره وان وجهة نظره الثلاثية الابعاد متفوقة على غيرها ، تحليليا ، في تصور مفهوم السلطان (راجع اوبنهايم وغراي) ويدعي نقاد آخرون انه لا يمكن تطبيق هذه الرؤية الثلاثية الابعاد وروزها اختباريا ، في حين يزعم المدافعون عنها (وخاصتنا غافنتا) ان ذلك ممكن .

وهناك مساجلة اخرى معنية بعدم التوافق الظاهر بين المقاربة «القصيدة» والمقاربة «البنيوية» للسلطان ـ فكل ممارسة للسلطان تقتضي، حتما ، بالنسبة للاولى ، نوايا عامل قابل للتعيين . وبالمقابل ، فان النوايا في نظر الثانية ، لا تلائم وجهة النظر التحليلية لان السلطان ينتمي الى « بنى » اجتماعية لا شخصية وليس الى عملاء فرديين ، الى اهدافهم ومطامحهم . فالانظمة الاجتماعية ـ الاقتصادية بنى تتوطد من ذاتها لا يتدخل ، فيها ، الافراد الا بوصفهم « فاعلين » قابلين لتبادل الادوار ويمكن ابدالهم بسهولة ـ لا يمكن ربط وجهة النظر البنيوية هذه في السلطان بأي منظور سياسي أو ايديولوجي خاص . وبالفعل ، فهي مشتركة ، في صيغ مختلفة ، بين علماء الاجتماع المحافظين (تالكوت بارسونز) وبعض الماركسيين المحدثين (لويس آلتوسر ونيكوس بولانتزاس). ويلمح بعض المنظرين الى أن المنظورين متوافقان ، بعد كل شيء ، على اعتبار ان لكل منهما علاقة ديالكتيكية مع الآخر (راجع لوكز: ابحاث) . واقترح ميشيل فوكو ، في وقت أحدث ، مراجعة كاملة لمفهوم «السلطان» . ويلح ميشيل فوكو ، بمحاولته تجاوز فكرة هوبز وفيبر السلبية او الصراعية ، على أن لعلاقات السلطان سلطانا على اعطاء السلطان .

ولا يمكن نسبة هذه المساجلة المستمرة حول السلطان الى نقص في براعة من يقترحون مختلف التحليلات . وربما كان السبب هو ان

« السلطان » مفهوم مركزي للخطاب في السياسة غالبا ما جرى الاعتراض على معناه بهذا القدر من القوة . وعلى كل حال ، فان اقتراح تعريف لن يكفي ، بالتأكيد ، لحل الخلافات على اعتبار ان التعريف لا يعني تجنب المساجلة بل الاشتراك فيها .

السلطة

تفهم السلطة اليوم ، في السياسة والحقوق ، على انها الحق في انجاز عمل ، بما في ذلك سن القوانين وممارسة الحقوق الاخرى المرتبطة بالوظيفة الحكومية . ويجب تمييزها عن السلطان مفهوما على انه امكانية الاكراه على الطاعة . وهذا التصور للسلطة اثار مجادلات لانهاية لها . وتتصل هذه المحاولات بقضية الالزام السياسي ، من جهة ، وبالمسائل المتعلقة بحرية الافراد وحقوقهم واستقلالهم من جهة أخرى. ولكن لمصطلح السلطة معان متعددة ، وتحليل العلاقات الفردية التي تتضمنها أساسي من أجل فهمها .

ويمكن أن نميز بين مقاربتين في تفسير علاقة السلطة . فهناك . اولا - المقاربة الواسعة والكلاسيكية السائدة في العلوم الاجتماعية المعاصرة والتي ترى أن مدلول السلطة يشير الى كل منظومة سلطان أو الى كل تنظيم اجتماعي يعد مشروعا من جانب المنخرطين فيه . ويقال ، في هذا الاطار ، أن نظاما ما هو سلطة لا للدلالة على نمط حكومي ، بل للدلالة ، فقط ،ن على وجود نموذج خاص من المواقف داخل مجموعة من الافراد حيال نمط التبعية الذي يخضعون له مهما كان هذا النمط . وتصبح السلطة ، اذ ذاك ، ظاهرة عمومية تقابل المجتمع المنظم وتشمل نماذج علاقات مختلفة عن بعضها جذريا . وماكس فيبر هو الذي عبر افضل التعبير عن هذا التصور بانضاجه تيبولوجية لمنظومات السلطة السحرية والتقليدية والقانونية — العقلانية التي تشكل تصنيفا يستنفذ « منظومات السيطرة » .

وبالمقابل ، تصورت الفلسفة الحقوقية والسياسية الغربية مقاربة السلطة اكثر ضيقا من نظريات متعلقة بظهور الدولة الحديثة ومواصفاتها. وفي هذه الحالة ، يستخدم مدلول السلطة لتعريف الطبيعة النوعية للعلاقات ـ التي ربما كانت جديدة ـ بين الحاكم والمحكوم ولتمييزها عن نماذج اخرى من العلاقات تميل الى الاختلاط معها . والتأكيد التالي لحنة آرندت يلخص هذه المقاربة جيدا : « اذا كان يجب تعريف السلطة ، فينبغي أن تقابل ، في الوقت نفسه ، بالقسر عن طريق القوة وبالاقناع عن طريق الحجج » .

ونلقى الطابع النوعي لهذا التفسير للسلطة في استعمال مصطلحات تتصل بالسلطة في الفعاليات البشرية . فهذا المدلول ، مهما يكن الميدان الذي استعمل فيه ، استخدم في تأكيد او دحض نموذج خاص من الاقتضاء فيما يتعلق بسلوك الاخرين أو قناعتهم . وهناك صور عديدة تعد تجليات السلطة : المعتقدات والمذاهب والآراء والوصايا والكتب المقدسة التي يجري ، فيها ، تصور الاجابة المتوقعة على صورة المعتقد أو العقيدة أو الثقة ، وكذلك ، أيضا ، القوانين والدساتير والقرارات القضائية والاوامر والوصفات الاخرى التي يفترض، فيها، أن تنظم السلوك . وقد نسبت السلطة الى أشخاص من مختلف الانواع : مشرعين ، قضاة ، موظفين ، آباء ، معلمين ، خبراء ، مثقفين رجال دين ، انبياء ووسطاء آخرين . وهؤلاء الاشخاص مزودون بالسلطة ، يملكونها او يمارسونها ، يتكلمون او يتصرفون بسلطة ، يشكلون سلطة ، يعدون سلطة في بعض القضايا . والسلطة التي يدعونها أو يملكونها معترف بها ، مضمونة ، منكرة ، متحداة ، متبعة، موضوعة موضع المساءلة . ويمكن التخلص منها أو احترامها ، كما يمكن أن يفقدوها .

ان هذا المدلول معقد ويقتضي دراسة مقارنة لمختلف صور السلطة. الا انه يمكن استخلاص موضوع كامن في مختلف استعمالات المصطلح . فمزية التركيز على خطاب السلطة هي انها تعيد الى ذاكرتنا كوننا

حيال صيغة نوعية من الاتصال بين شخص يتحدث ، يصدر نصوصا ومتلق يصدر اجابات . ويمكن ان نقول ، بصورة تقريبية ، ان الكلمات سلطة بالنسبة للمستمع عندما يعترف هذا الاخير بأنه سيوليها قيمة ، لا بموجب حكمه الشخصي على صدقها ، بل لان هذه الكلمات صادرة عن متحدث يعد ، بسبب خاصة ما مرتبطة بشخصيته ، جديرا بالثقة.

والسلطة تكون ، اذ ذاك ، مفهوما علاقيا . ودلالة « سلطة الكتب المقدسة » و « سلطة الكنيسة » و « السلطة الابوية » و « السلطة البرلمانية » يجب ان تفهم بالرجوع الى العلاقة النوعية الحاصلة بين اربعة عناصر : المتحدث واقواله ، المستمع والاجابة . وفضلا عن ذلك، فان هذه العلاقة القائمة على الاتصال متميزة عن العلاقات القسرية ـ لان الموافقة المطلوبة تستند الى الاعتراف المسبق بالتحدث وليس سلطانه الناجح في احداث تاثيرات غير مبتغاة . وهي متميزة ، ايضا ، عن علاقات الاقناع أو النصائح لان المطالبة لا تتوقف على حجج مكرسة لاستمرار قبول المستمع لما يطلب منه .

ولمفهوم السلطة بنية اساسية . فلا يمكن لنظام سلطة سياسية ان يوجد مالم يتوقف الذين يقعون ضمن دائرة تشريعه عن تعليق موافقتهم على حكمهم الشخصي على ما ينص عليه القانون . ويعرف، جوزيف راز ، في تحليل توضيحي ، فعل السلطة الحكومي بوصفه « سببا حصريا » للعمل . فالحكم لا يحتاج ، حين يتخذ صورة تعبير عن سلطة ، الى الحصول على اجماع مسبق على الشرعية الخاصة الناجمة عن القانون .

الا أن الادبيات حول السلطة تكشف عن صياغات متباينة جدا وملتبسة ، غالبا ، حول ما يسمح به ويمنعه مثل هذا الخضوع للسلطة . فبعضهم يرى انه يقتضي ، ببساطة ، تخلي المرء عن حقه في التصرف وفق حكمه الخاص ، ولكنه يبقى متوافقا مع امكانية عدم الموافقة على ما هو منصوص عليه . فالسلطة تسمح ، هنا ، بـ « الموافقة

دون اليقين » . وقد شكل مدلول السلطة هذا ، بالنسبة لسبينوزا ، أحد مفاتيح التوفيق بين الولاء السياسي وحرية التفلسف التي كرس لها « المطول اللاهوتي ـ السياسي » (١٦٧٠) . ولكن آخرين (كونت مثلا) يرون ان السلطة تقتضي التخلي عن « الروح النقدية » لصالح الثقة بافعال السلطة الى حد ان نموذج الالتزام الذي تقتضيه السلطة يجعل كل ممارسة لـ « الفلسفة السلبية » غير مشروع . ولا يبدي قسم كبير من الكتابات حول السلطة اختيارات في هذا الوضوح . بل غالبا ما يبدو ان الادبيات التي تعالج مسألة التوافق بين السلطة والاستقلال قد نست مايدور الامر حوله في قضية الالتزام السياسي .

ان قرارا تنظيميا له صفة السلطة لا يمكن ان يوجد ما لم يكن هنالك معيار تحديد عام ومعترف به أو « قاعدة اعتراف » تسمح بتعيين هوية المزودين بموقع سلطة . ومع ذلك ، فان قرارا يتخذه من يتولى منصبا ما بشكل يتفق مع الاجراءات الدستورية القائمة لا يكفي لتوفير سبب للتصرف ما لم تكن لهذا الشخص ، ايضا ، سلطة في المجال المعني بقراراته أو الا اذا بدت قراراته تعكس قيما مقبولة ، بصورة عامة ، من جانب الجماعة . فتصبح السلطة الثقافية ، اذن ، النموذج الاصلي للسلطة السياسية. وغالبا ما يدافع المؤلفون عن تصورهم الخاص للسلطة السياسية مستندين الى الامثلة التي تدور حول « سلطة الخبير » أو « سلطة المعرفة » مؤيدين ، بذلك ، التفسير الذي يقول ان السلطة السياسية يجب ان تقوم على المعرفة المتفوقة والحصافة والخبرة أو الاطلاع الاستثنائي على الحقيقة المتصلة بالطريقة التي يجب أن ينظم ، بها ، المجتمع . وقد ادت هذه المقاربة بمؤلفين عديدين الى الحكم على التصورات الشكلية والقانونية للسلطة بانها « مشوهة » . وهكذا يثور غادامر ضد سبينوزا و « الانوار » لانهم لم يفهموا ان « سلطة الاشخاص تقوم ، في آخر الامر على الاعتراف والمعرفة ـ ولاسيما على وعي المرء كون الآخر متفوقا في حكمه وادراكه ، وبان حكمه يسود لهذا السبب ، اي بان له الاولوية على حكمه الخاص (الحقيقة والمنهج) . ويمكن أن تقرب هذه الفكرة من التاكيد الذي يقول ان مدلول السلطة

الحقيقي قد زال من العالم الحديث على اعتبار ان الريبية الحديثة قد حطت من شان المستبقات الابستمولوجية لكل منظومة سلطة سياسية حقيقيــة .

وفضلا عن ذلك ، تصعب الاحاطة بمفهوم السلطة لانه غير مستقر ويتحول بموجب المكان الذي يحتله داخل نظريات اوسع تتعلقبالطبيعة والمصير البشريين : وهكذا ، مثلا ، ترد المسألة الى مسالة الاسس التي يفترض أن تستند اليها السلطة في نظر الناس الذين يسلمون بشرعيتها . فاذا عدت السلطة السياسية قائمة على المعرفة المتفوقة او الاطلاع الاستثنائي على الحقيقة ، فانه يستحيل على شخص ما ان يكتسب حكما أو ان يقدر انه قادر على صياغة حكم بوضعه نفسه على مستوى متولي السلطة ذاته . وبالمقابل ، فاذا فصلت السلطة عن اللجوء الى المعتقد وقامت على قبول من تتوجه اليهم ، فانه لا يوجد ، اذ ذاك ، من حيث المبدأ ، عدم توافق بين قبول السلطة وتشكيل حكم مستقل . ومن وجهة النظر هذه ، ما من شك في ان اعادات الصياغة من جانب الفلاسفة مثل هوبز وسبينوزا هي التي يجري ، بها ، المنعطف الرئيسي لفهمنا للسلطة . فقد وصلوا ، في سياق أزمة سياسية ــ دينية ، الى تصور السلطة كاصطناع من جانب الانسان يجب الاعتراف بكونه كذلك من جانب جميع المعنيين به . ولكن العالم السياسي والثقافي لم يتوقف ، ابدا ، عن طرح اسئلة حول هذه المسألة المتصلة بالفلسفة السياسية ، وحدود هذا المفهوم غدت من اوسع الحدود ممهدة ، بذلك ، الطريق أمام تصورات ماكس فيبر .

النزعــة السلمية

هي المعتقد الذي يقول ان كل الحروب سيئة مهما كانت قيمة القضية التي يقاتل المرء من اجلها ومهما يكن التهديد الذي يتعرض له بلده. وغالبا ما قام هذا المعتقد على قناعات دينية ولكن له، ايضا، جذورا انسانية وسياسية . فالنزعة السلمية مرتبطة بمقاومة الحرب ، ولكنها

لاتتفاين مع هذه المقاومة بقدر ما تكون بعض الحركات معارضة للحرب لاسباب لاتنتمي الى النزعة السلمية وبوسائل غير سلمية .

وتعود النزعة السلمية ، في البلدان الغربية ، الى المسيحيين الاوائل الذين فسروا حرفيا ، وصية الانجيل بـ « عدم المقاومة بالشر » وبادارة الخد الآخر لمن صفع الخد الاول . وهناك مسيحيون رفضوا الخدمة في الجيش الامبراطوري الروماني . وقد انضجت الكنيسة المسيحية ، شيئا فشيئا ، نظرية الحرب العادلة التي تحاول الحد من الحرب بالتدقيق في الاسباب والطرائق الحربية التي يمكن أن تعد عادلة وتسمح للمسيحيين بالقتال اذا طلبت اليهم حكومتهم أن يقاتلوا . ومع ذلك ، فقد ظل هناك اتجاه مسيحي طوباوي وفي للنزعة السلمية . وهو ظاهر لدى بعض الطوائف كالكويكرز .

وفي القرن السادس عشر ، وسع مؤلفون سياسيون حججا ضد الحرب دون الرجوع الى الدين . فايراسموس ، الفيلسوف الهولندي ، ينتقد عبادة الفروسية وتمجيد الحرب ببيانه الطابع البربري لكل حرب . وخلال القرنين التاليين ، شعر عدد من المنظرين السياسيين بأنهم معنيون بمسألة معرفة كيفية ضمان السلام الدولي . وقامت ، في أوروبا والولايات المتحدة ، بعد نهاية حروب نابليون ، عام ١٨١٤ ، حركات سلمية شعبية . وهذه الحركات ترتكز ، في انطلاقها ، على الفكرة القائلة ان التقدم الاقتصادي ونمو العقل بالتربية سيسمحان باستبعاد الحرب وقوتها التدميرية والوحشية نهائيا .

وكان معظم السلميين ديمقراطيين ليبراليين . ويرى الماركسيون ان النزعة السلمية ايديولوجية بورجوازية . الا ان اقلية من الاشتراكيين كانت ، في مطلع القرن العشرين ، سلمية . ومقاومة الحرب بوسائل بينها الاضراب والعصيانات والهرب من الجندية تؤلف جزءا من التقليد الفوضوي وتفسر بمعارضة الفوضويين لسلطان الدولة . ويرى معظم الفوضويين انه يجب قبول طرائق عنيفة لمنع الحرب ، ولكن بعضهم

سلمي حصرا . وهناك مثال معروف جداً عن هذا الاتجاه الاخير هو مثال ليون تولستوي الذي اثرت كتاباته في ممارسات المقاومة اللاعنيفة لدى غاندي .

ورأى سلميون عديدون في المقاومة السلبية وسيلة معارضة العنصرية وصور المظالم الاخرى ومعارضة الحرب والتحضير لها . وقد اثرت طرائق غاندي في النضال باللاعنف ضد الانكليز في الهند في فكر السلميين المعاصرين .

وهناك فروق هامة داخل التيار السلمي وذلك ، مثلا ، بين الذين يطالبون بمفاوضات دولية وبالتوفيق بين الامم والذين يلحون على المقاومة الشعبية غير العنيفة ضد الروح العسكرية . ويجري التمييز ، احيانا ، بين السلميين الخالصين الذين يأبون ، شخصيا ، الاشتراك في اي حرب ويعارضون كل استخدام للقوات المسلحة والسلميين الذين يدافعون عن تدابير سياسية لتجنب الحرب ولكنهم قد يقبلون ، ايضا ، استعمال القوة من جانب اجهزة دولية كالامم المتحدة مثلا .

وللسلمية ، كذلك ، معان واسع . فرفض سلميون عديدون استعمال العنف على المستوى الشخصي سواء أكان ذلك كعقاب أم كدفاع عن الذات . ويحاول بعضهم التوسع بمبدأ اللاعنف الى تنظيم المجتمع قائلين ان ذلك سيكون نهاية لكل صورة من صور القسر والاستغلال . وتشمل النزعة السلمية ، بصورة عامة ، الايمان بأن الغايات محددة بالوسائل ، فتكون للوسائل العنيفة ، دائما ، نتائج عنيفة .

السلوكية

تصور يمكن ويجب ، بموجبه ، دراسة السلوك السياسي علميا ، لاسيما بفضل استعمال المناهج الكمية ، وهدفه خلق علم سياسي قائم ، كليا، على معطيات خبرية (راجع النظرية السياسية والعلم السياسي) .

سميث آدم
(١٧٢٣ – ١٧٩٠)

فيلسوف وعالم اقتصاد انكليزي . ولد آدم سميث في كيركالدي ، في اسكتلندا ، لاب موظف توفي قبل ولادته ودرس في كلية غلاسغو (١٧٣٧ – ١٧٤٠) ، ثم في اوكسفورد . وعاد الى غلاسغو حيث حصل على كرسي المنطق عام ١٧٥٠ ثم ، بعد سنتين ، على كرسي الفلسفة الذي شغله حتى استقالته عام ١٧٦٤ . وقدم له تعليمه طبيعة مؤلفيه اللذين نشرا في عامي ١٧٥٩ و ١٧٧٦ : « نظرية المشاعر الاخلاقية » و « ابحاث في طبيعة ثروة الامم واسبابها » .

ونملك اليوم ، لفهم طبيعة تعليمه ، بصورة افضل ايضا ، امليات لدروسه كتبها بعض طلابه . وقد غادر سميث غلاسغو ليصبح معلما للدوق بوكلوش . وقد منحه هذا الاخير فرصة زيارة فرنسا وجنيف حيث اتصل بعلماء الاقتصاد والفلاسفة الفرنسيين . وماسيكون ، فيما بعد ، « ثروة الامم » انبثق خلال هذه الرحلات . وعين ، بعد ذلك ، مفوضا في جمارك ادنبره ، وهي وظيفة وضعت ، فيها ، كفاءته الاقتصادية في خدمة رجال السياسة مثل بيت ونورث وشلبورن .

وسميث ، ابو الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ، هو ، اولا ، فيلسوف اخلاقي تضيء نظراته الاخلاقية والحقوقية فكره الاقتصادي والسياسي . والنظام المشهور ، « نظام الطبيعة والعدالة الكاملة » المعبر عنه في « ثروة الامم » هو نموذج معياري وتفسيري ، معا ، لجريان الشؤون البشرية في الميادين الاقتصادية . فهو يسعى الى بيان ان المنافسة والسعي وراء المصلحة الخاصة يمكن (يجب) ان يسمحا بخلق نظام اجتماعي متناغم تنتشر ، فيه ، ارباح النمو الاقتصادي والكفاية انتشارا واسعا في المجتمع ، وذلك عن طريق ارتفاع الاجور وهبوط الارباح والاسعار بصورة رئيسية . وتعد زيادة الثروة الاثر الاجمالي لضروب السلوك الفردية المكرسة لتلبية الحاجات الخاصة والمدفوعة

بالرغبة الدائمة في تحسين الوضع الشخصي والقوام الاجتماعي ، وهو اثر غير متوقع من جانب اصحاب هذه الضروب من السلوك . وتوجد ، في أصل النمو الاقتصادي ، سوق في حالة توسع وانتاجية متزايدة ناجمة عن تقسيم العمل وتراكم راس المال الخاص . وبالتالي ، فان « ثروة الامم » يدافع عن حرية التجارة والمنافسة على الصعيد القومي كما على الصعيد الدولي وينتقد ، بعنف ، التضييقات المركنتيلية والامتيازات الاقتصادية والاحتكارات .

وآدم سميث ، بالمقابلة مع بعض الصيغ المتطرفة للفردية التي ستنمو فيما بعد ، يلح على الشروط المؤسسية الضرورية من أجل ان يفيد مجموع المجتمع من التقدم الاقتصادي على المستوى الاخلاقي كما على المستوى السياسي والمادي . وهو لا يطرح كمسلمة ، خلافا لعلماء اقتصاد احدث منه أيضا ، كون التصرفات الاقتصادية للبشر عقلانية ويعنى بضروب التداخل بين الاقتصادي والاخلاقي .

وقد تاثر آدم سميث بافكار فلاسفة الانوار الاسكتلنديين وبأفكار صديقه دافيد هيوم وهو يرفض ، كهذا الاخير ، الفكرة القائلة ان العقد الاجتماعي يؤلف اساس الدولة . فهي تستند ، في رايه ، الى استعدادات سيكولوجية وسوسيولوجية ، لاسيما الى عادة احترام السلطة القائمة وشيء من معنى فائدة الصور الموجودة للحكومة . وبالتالي ، فان الطاعة السياسية مرتبطة بظواهر التسلسل الاجتماعي السوسيولوجي وخاضعة لتحولات الراي العام سواء اعبر عن نفسه في مؤسسات تمثيلية أم لـم يعبر .

ويتبنى سميث ، في « نظرية المشاعر الأخلاقية » وجهة نظر اقل فردية ويرى أن « التعاطف » ، هذا الدافع الذي يقود البشر الى السعي وراء قبول كائنات بشرية اخرى ، هو اصل المعايير الاخلاقية الموضوعية والقواعد الحقوقية التي توجهنا . والالحاح على الاكتساب التدريجي للقواعد من خلال الاعراف والمؤسسات التي تتغير بتغير الامكنة والفترات

التاريخية يعبر عن نفسه ايضا ، في كون القانون والمؤسسات ، في رأي سميث ، ظواهر تاريخية نمت من خلال سيرورة يمكن ان تقسم الى اربع فترات تقابل كل منها نمطا خاصا عن انماط العيش : الصيد ، تربية المواشي ، الزراعة ، التجارة . وآخر هذه الفترات ، وهي تسمى ، دون تمييز ، فترة المجتمع المدني او الفترة التجارية ، ولدت في اوروبا اثر ثورات صامتة نسفت المؤسسات الاقطاعية . ونجد ، في الكتاب الثالث من « ثروة الأمم » ، تحليل هذه الثورة . والطريقة التي حلت ، بها ، متضمنات طبيعة المجتمع التجارية حول الحرية تعطي مجموع عمل سميث وحدته .

ان الحرية ، لدى سميث كما لدى هيوم ، مدلول حقوقي ، اساسا، مركز على الحق في الامن الشخصي وعلى حقوق الملكية في دولة دستورية يقوم ، فيها ، العدل ، على عدم المساس بحقوق الاخرين . وهي تتضمن قواعد سلبية اكثر منها ايجابية . ولا يستطيع اي مجتمع ان ينمو دون مثل هذه القواعد السلبية ، ولكن الحاجة اليها زادت بتأثير عدم المساواة المرتبطة بالملكية وتضاعف عدد السكان وتعقد المسائل الحقوقية الممكنة . والملك مكلف بالدفاع عن المملكة والعدالة ، وضغط المصالح الخاصة ، كضغط الحكومات والتجار او الصناعيين ، كان اشيع اصل لضروب المساس بمبدأ العدالة .

ويرى سميث ، ايضا ، ان على الحكومة مسؤوليات هامة فيما يتعلق بالتربية وانه يجب عليها ان تحل محل السوق في بعض الميادين التي لا يمكن تركها للقطاع الخاص . ويجب على دعم الدولة للتربية ان يلعب دورا هاما لموازنة الاثار السلبية التي يتركها تقسيم العمل في القدرات العقلية والاجتماعية والسياسية لمعظم الناس .

وكان سميث يتوقع ان تتزايد حقوق الدولة ، وحتى حجمها ، مع تزايد الثروة القومية . ولكنه كان يبحث عن وسائل تامين الوظائف الاساسية للدولة دون ان تزيد وطأة الضرائب والنفقات غير الانتاجية .

ويرى سمث ان المؤسسات ضرورية لتوجيه الطاقات والعمل على احترام المصلحة الجماعية لان للطبيعة البشرية ميولا قوية الى الغرور والانانية والسيطرة عندما تسنح لها فرص اظهار هذه الميول . وبالتالي ، فان رؤيته السياسية مضادة للمثالية ومضادة للطوباوية .

ونقده لرجل المنظومة (في « نظرية المشاعر الاخلاقية ») الذي يسعى الى بناء مشروع حومة دون أن يأخذ في حسبانه دوافع الافراد الذين يشلون المجتمع المدني ومصالحهم ، هذا النقد ملخص جيد لوجهة نظره .

ان المجتمع المدني والدولة حلقتان متداخلتان . فيجب ان يسمح القانون بضبط التصرفات اللااجتماعية وضمان توافق المصالح الخاصة والعامة .

ان سميث لم يعتقد ، قط ، أن نظامه في الحريات الطبيعية يمكن أن يطبق كاملا ، ولم يزعم ، قط ، انه يتنبأ .

وقد أخذ عليه المظهر التفريطي لمقاربته وكونه قد قلل من قيمة دور التكنولوجيا وضروب تقدم طرائق الانتاج وكل نتائجها بتعبير الاستغلال وعدم التساوي امام الانتاج واخذ عليه ايضا ، بمزيد من الصواب ، ثقة مغالية بقدرات السوق على ضبط ذاتها. وابرز، ايضا، كون سميث قد اسهم في تحويل التأمل من الميدان السياسي الى ميدان الاقتصاد والسوسيولوجيا واستبعاد القضايا الاخلاقية ، بهذه الطريقة ، من مشاغل المؤلفات الكلاسيكية الكبيرة . ويمكن لمقاربة سميث السياسية أن تنتقد ، ايضا ، من اجل الاهمية التي تعزوها الى « الراي العام » والى بنية اجتماعية متسلسلة لتأسيس استقرار الدولة وشرعيتها . وبعبارة أخرى ، وضعت كفاية فكره السياسي موضع المساءلة من جانب مبادىء السيولة الاجتماعية نفسها التي كان يدعم ، بها ، تحليله في موضوع الاقتصاد . فقد ولدت السيولة الاجتماعية اوضاعا لم

يعـد التسلسل الاجتماعي والطاعـة السياسية يبدوان ، فيها ، على انهما يتبادلان الدعم .

ان التمييز بين الايجابي والمعياري لا يتكيف ، كليا ، مع فهم موقف سميث لأنه ، شأنه في ذلك شأن مؤلفين آخرين ينتمون الى تقليد العلم الطبيعي ، يستعمل التباس مصطلح « طبيعي » لينتقل مما هو كائن الى ما يجب أن يكون في شروط مثالية . وربما شكلت محاولة سميث التوفيق بين مقاربة علمية للواقع الاجتماعي واخلاقية سياسية اهم وجه مـن وجوهه بالنسبة للاجيال المقبلة .

سوريل جورج
(١٨٤٧ ــ ١٩٢٢)

وسوريل الذي انتمى الى عدة مذاهب يؤكد أنه كرس حياته للبحث كتاب « تأملات في العنف » خريج مدرسة البوليتكنيك لعام ١٨٦٧ .وكان مهندسا في الخطوط الحديدية عمل ، بصورة اساسية ، في بربينيان قبل ان يستقيل علم ١٨٩٢ . وقد انسحب ، اذ ذاك ، مع زوجته ماري ــ أوفازي دافيد ، الى بولونيا على السين حيث عاش حتى وفاته .

وسوريل الذي انتمى الى عدة مذاهب يؤكد أنه كرس حياته للبحث في « النشوء التاريخي للاخلاق » . وهو يصوغ ، في اولى كتاباته (التي لم تنشر الا اعتبارا من ١٨٨٧) ثلاثة مبادىء تاريخية يفترض ان تستند اليها بنية اخلاقية قوية : بنية اسرية متينة ، عقلية « محاربة » صنعها النضال ضد عدو محترم (او نضال العمال ضد قوى الطبيعة الخبيثة أو ضد الطبقات المعادية) واخيرا « حالة ذهنية ملحمية » متجلرة في شعر اجتماعي او « اسطورة » اي « جملة مترابطة من الصور الحركية التي تدفع الى النضال والقتال » . وهذه الاسطورة ترفض العقلانيـة الفلسفية ــ وهي خدعة ــ وتجنب جماعة المحاربين العمال الخشنة الانحلال الى مجتمع استهلاك ولهو منحط يقوده سلك من المثقفين .

ويفسر سوريل ، في ، « محاكمة سقراط » (١٨٨٩) و « قمر العالم القديم » (١٨٩٤ — ١٩٠١) ، افول الحضارة القديمة بالتخلي عن هذه المعايير الثلاثة .

ويتصدى سوريل الذي اصبح اشتراكيا عام ١٨٩٢ لمعركة العمال الذين يناضلون ضد الطبيعة . وهو يرفض التصور العقلاني التقليدي لعلم موحد يسمح ، اذا جرى تحسينه ، باجراء تنبوءات في كل قطاعات العلم ، بما فيها العلوم الاجتماعية ، دقيقة دقتها في الفلك . ويقول سوريل أن هناك علوما متعددة لكل منها مستوى دقة يختلف عن الأخرى . ويرى سوريل ، مستوحيا ماركس وفيكو ، ان ادق العلوم تنضج معرفة قائمة على ما ينتجه البشر . ان العلماء ينشؤون، في الفيزياء نماذج تخلق « طبيعة صنعية » مقطوعة عن « الطبيعة الطبيعية » . ومثل هذا المسار يؤدي ، حتما ، الى تشويه ولا يعطي سوى رؤية جزئية ومجزاة لظاهرة تجعل علما اجماليا للطبيعة او المجتمع ضربا من ضروب العبث (...) .

ويعجب سوريل ، في اعماله حول الماركسية ، مثل « المدخل الى الاقتصاد الحديث » (١٩٠٦) ، ببعض كتابات ماركس ، ولكنه ينتقد اخرى لانها قائمة على رؤية وحدوية للمعرفة جرى تجاوزها . وهو يدحض نظرية الطابع المحتوم لنضال الطبقات والاخلاق ويدحض ، اكثر من ذلك ايضا ، طوباوية نهاية التاريخ التي تهدد بتحريض البروليتاريا على التخلي عن المعركة والاستسلام للدعة في انتظار ان يولد « تقدم التاريخ » الثورة آليا .

ويرى سوريل ، في « أوهام التقدم » (١٩٠٨) ، أن اصل ايديولوجية التقدم هو الحاجة الى تبرير نمو الدولة ، في القرن الثامن عشر ، في فرنسا ، وانها اسهمت في انحطاط النظام القديم . وسوريل يتنبأ ، منذ عام ١٩٠٢ ، بنمو مماثل للاشتراكية : فاذا انتصرت الصيغة الماركسية للتقدم الديالكتيكي ، فانها ستنسف دينامكية المتظمات العمالية وتحل محلها ارستقراطية من المنظرين والسياسيين ستحكم

بفضل « السلطان السحري للدوله » . ويتخطى سوريل ، اذ ذاك ، عن الاشتراكية السياسية ويدين البرلمانية ، وينادي بالنقابية الثورية التي سيكون الاضراب والعمل المباشر للمنظمات العمالية المستقلة ، لا الفعالية السياسية ، وسيلتي بلوغ الاشتراكية بالنسبة اليها .

ويمتدح سوريل ، في مؤلفاته النقابية ، كتابات ماركس التي تلح على الجانب العملي من الاشتراكية . وهذا « الوجه الاخر » للماركسية هو ، في جوهره ، مذهب حذر براغماتي قائم على الفكرة القائلة ان كل المهمات تجد جذورها في حلول موجودة من قبل وتعد الاشتراكية ، فيه، موجودة مسبقا من خلال منظمات العالم العمالي والنقابي وفي قلب العالم.

ويرى سوريل ، في « تأملات في العنف » (١٩٠٨) ، ان اسطورة الاضراب العام ستجمع الطاقة الاخلاقية للطبقة العاملة . ولضروب نضال العمال المستمرة ضد الراسماليين والمعركة الدائمة ضد الطبيعة وجه مشترك . فهي تحول العمل والصراع الى افعال ابداعية . وهذه الاساطير ليست اوصافا سلبية ، وطوباوية للاشياء ، بل هي « التعبير عن الارادة » وتصور ، مسبقا ، المعارك الملحمية المقبلة . فالاساطير تبدل، بصورة فعالية وشاعرية ، السلبية المرتبطة بفكرة التقدم . وهي تسهم في توطيد الثقة الضرورية للعمل .

وسوريل الوفي لاتجاهاته البراغماتية لا يعنى بتفاصيل الاسطورة او بمعرفة ما اذا كانت الثورة ستحدث فعلا قدر عنايته بقدرة الاسطورة على جعل المنظمات العمالية الموجودة أكثر نضالية . وبعد عام ١٩٠٨ ، وأثر سلسلة من الهزائم النقابية ، غلب التشاؤم على سوريل بالنسبة لمستقبل الحركة البروليتارية . ووصل به الأمر الى التفكير في أن الحركة الملكية هي ، وحدها ، القادرة ، على الهام التجديد الاجتماعي والاخلاقي ولكنه ابتعد عنها عام ١٩١٤ لأنه رآها مغالية في سكونيتها ورجعيتها . وقد ادلى ببضعة تصريحات بدت معبرة عن تعاطف مبهم مع موسوليني بعد الحرب العالمية الاولى ؛ ولكن ذلك كان محدودا جدا ، وادان

الارهاب الفاشي . وقد أيد ، في نهاية حياته ، الثورة الروسية معتقداً ، خطأ ، ان السوفياتات العمالية كانت حركة مستقلة وذات ادارة ذاتية .

السيادة

السيادة هي السلطان أو السلطة التي تتمتع باختصاصات الحكم العليا ، فتعطي لشخص أو جملة أشخاص سلطة اتخاذ القرارات وفض المنازعات داخل سلك سياسي . والقدرة على اتخاذ هذه القرارات تقتضي استقلالا عن قوى خارجية وسلطة أو سيطرة قصوى على الرهوط الداخلية . فصاحب السيادة هو شخص او مجموعة اشخاص (بمن فيهم مجلس تمثيلي) مزودين بالسيادة .

وأول خاصة للسيادة هي موقعها : فهي « أعلى » سلطة في التسلسل السياسي – القانوني . والخاصة الثانية هي الترتيب : فهي سلطة القرار « النهائية » أو العليا في السلك السياسي – القانوني . والخاصة الثالثة للسيادة هي التأثير : فهي تقتضي طابع « عمومية » وهو ما يعني انها تؤثر في مجرى الأحداث عامة . وخاصة السيادة الرابعة هي الاستقلال : فيجب أن يكون صاحب السيادة مستقلا في علاقاته بالعملاء الآخرين (الداخليين والخارجين ، القوميين أو الأجانب) .

السلطة العليا :

السيادة تخص أعلى عنصر في التسلسل ، وهو ما ليس عليه الحال بالنسبة لكل النظام السياسي – القانوني . فمعظم القرارات المتخذة داخل نظام ما – من جانب الشرطي الذي ينظم المرور أو المستشارين البلديين أو عمدة المدينة لا تصدر ، مباشرة ، عن قمة التسلسل ؛ حتى ولو كانت لها النتيجة نفسها . والقرارات الصادرة عن قمة تسلسل ما لا تشكل سوى نسبة ضعيفة من كل القرارات المتخذة داخل

هذا التسلسل . فالسيادة هي النقطة التي يبلغها المرء ، ماضيا من استئناف الى آخر ، عندما لا يستطيع الوصول الى صلاحية أعلى .

ومدلول السلطة العليا هذا يتخذ ، في أكثر المستويات أولية ، صورة صاحب السيادة الفرد . فحيث ينبغي حل كل قضية هامة ، ترفع هذه الأخيرة الى فرد معين يفترض أن يملك صلاحية الاهتمام بها . والحكومة الحديثة ، والسيادة في مثل هذه الحكومة ، فقدت هذه البساطة ، اذا كانت قد امتلكتها يوما . فقد أصبحت السيادة ، من حيث هي مدلول قانوني ، « دائرية » و « مبثوثة » .

فقبل كل شيء ، اذا سعينا الى حصر المكان الذي توجد ، فيه ، السيادة ، في دولة ديمقراطية حديثة ، فاننا نستطيع أن نصعد من أضعف مستويات سلطة القرار الى أعلاها . ولكننا اذا وصلنا الى أعلى مراجع الاختصاص (كرئيس الوزراء أو رئيس الجمهورية) نكتشف وجود صلاحية أعلى أيضا ــ لا سيما « الشعب » أو « البلد الواقعي » أو ، ببساطة ، الناخبين الذين يؤلفون ، نوعا ما ، قاعدة التسلسل السياسي في الوقت نفسه . ومن هنا يأتي الوجه الدائري للسلطة . وبعد ذلك ، فاننا لا نجد ، عندما نمضي من الأدنى الى الأعلى ، لا سيما في الدول الاتحادية ، شخصا واحدا أو جملة أشخاص يتمتعون بصلاحية التقرير في موضوعات هامة معروضة ــ ان هيئات المحلفين والمحاكم الادارية واللجان التشريعية والمحاكم العادية والسلطات المحلية والروابط او المشروعات الخاصة تتمتع ، جميعها ، بصورة ودرجات متنوعة من الاستقلال ولا يمكن الصعود من مستوى الى آخر مرورا بكل مراجع القرار ، وذلك مهما كانت النقطة التي ينطلق منها ــ وينجم عن ذلك أن للسيادة ، حقا ، طابعا مبثوثا .

وربما كان في الامكان تعيين موقع السلطة العليا ، بصورة قابلة للتصديق ، في « مكان » واحد ، في عهد ملك من القرن السابع عشر ، مثل لويس الرابع عشر الذي كان يستطيع أن يقول : « الدولة هي

أنا » . أما في دولة ديمقراطية اتحادية معقدة . كالولايات المتحدة ، فان السلطة « العليا » تميل الى التحول الى سلطة « نهائية » : فاجراءات قرار ما يمكن أن تقودالى مراكز سلطة متميزة .

السلطة النهائية :

السيادة تقتضي ممارسة ضبط نهائي يمارس على تسلسل . ان سلطة مطلقة (كسلطة الملك الشمس) قد تكون ، حقا ، نهائية ، ولكن السلطة النهائية لا تحتاج الى أن تكون مطلقة . فبما أن السلطة ذات السيادة تستطيع ، في وقت لاحق ، تعديل قانون انشأته سابقا ، أو حتى تغييره ، فالنهائية واللا معكوسية لا تختلطان بالتالي . ان قرارا صادرا عن السيادة يعد نهائيا بهذا المعنى الخاص الذي هو ان أي عميل « أدنى » (تابع) في التسلسل لا يستطيع (أو لا يحق له) أن يغيره . ومن الأصعب حيث تكون السيادة جماعية ، أو « شعبية » ، أن تكون واثقين من كون كل قرار خاص نهائيا ، من كون كل قضية مبتوتا فيها نهائيا . الا أننا لا نستطيع ان نقول أن ما من قرار نهائي بين القرارات التي تتخذها سيادة جماعية . فغالبا ما تفرض النهائية من جانب الزمن : فقرار حبس المتهم او بناء سد أو عدم حماية نوع نادر أو الشروع في حرب يمكن ان يكون نهائيا بمعنى أن المتهم ربما يكون قد سجن فعلا وأن الجسر قد بني والنوع النادر قد باد والحرب النووية قد شنت (احتمالا) بعد اتخاذ هذه القرارات على الرغم من امكانية المزيد من التداول فيها واستئنافها .

ان نهائية السيادة تختلف عندما يتولاها فرد عنها حين تتولاها جماعة . فقد تكون النهائية التي يمارسها الفرد مطلقة ، في حين لا يمكن لتلك التي تمارسها الجماعة أن تكون كذلك . فقد تستخلص السيادة الجماعية (أو « الشعبية ») النتائج نفسها وتتخذ القرارات نفسها التي يتخذها صاحب سيادة فردي . ولكن الفروق في الاجراءات تبلغ درجة لا يمكن ، معها ، لاحداهما أن تعادل الأخرى . فمن حيث الاجراءات ،

لا ملزم صاحب سيادة فردي باستشارة أشخاص آخرين لاعطاء توجيه . وعلى العكس من ذلك ، فان جماعة تريد ، ببساطة ، معرفة ما ترغب فيه يجب أن تسلم بضرورة وجود صورة ما من المداولة أو المناقشة العامة (مهما كانت لا عقلانية) . ومن أجل ذلك ، يجب أن ترتبط السيادة الجماعية ببعض المبادىء كقانون الأغلبية مثلا ، او اجراء مناقشة حرة وكاملة . والجماعة هي مصدر القانون ، ولكنها لا تستطيع وضع نفسها ، بنفسها ، فوق القانون .

عمومية التأثير :

يجب ، في حالة صاحب سيادة فردي ، التمييز بين الشخص والوظيفة (الملك والتاج) . فيمكن لصاحب سيادة فردي أن يتخذ كثيرا من القرارات التي لا تكون ، في ذاتها ، من صفات السيادة (هل من المناسب أن يذهب الى الصيد ، أن يحتفل ، أن ينام ..) . ويطبق تمييز مماثل على الجماعات ، ولكن اي قرار لا يكون قرار « سيادة » أي لا يكون له طابع « عام » لا يمكن أن يتخذ في هذه الحالة . فصاحب السيادة الفردي يتخذ ، لانه فرد ، كثيرا من القرارات الخاصة به والتي لا يقتصر الامر على انها لا تستخدم كمرشد للمستويات الدنيا ، بل ولا يمكن أن تستخدم لهذا الغرض أيضا . اما السيادة الجماعية ، فليست ، على العكس من ذلك ، سيادة الا عندما تكون جماعية ، أي « عامة » ، ولا تستطيع ، على هذا النحو ، أن تتخذ سوى القليل من القرارات التي لا يكون لها تأثير عام ، بل لا تتخذ أيا من القرارات . ويمكن أن تتعلق عمومية التأثير بمجال الفعل (كما يحدث عندما يعين اجراء ما) أو بالانجاز (كالسعي وراء هدف ما ذي اهمية جماعية مؤكدة) .

الاستقلال :

لا يوجد كيان اجتماعي أو سياسي مستقل استقلالا كاملا أو مطلقا عن غيره . فقد نكون ، كأفراد ، عبيد الهوى والأزياء والايديولوجيات

واشياء اخرى ايضا . وقد تقلد امم أخرى وتكشف ، بصورة ما ، تأثيرات متبادلة . ومن المؤكد أن لبعضها سلطانا أكبر من غيرها على الآخرين . ففي السياسة ، لا يدل الاستقلال على انعدام التفاعل ، بل هو ، بالاحرى ، علامة على شكل خاص من أشكال التفاعل – الشكل الذي يوجد بين كيانات سياسية لكل منها تسلسله المتميز – مع ذروته ، نهائيته وعموميـــة تأثيره .

وقـد جرى تمييز (من جانب ديـسي) بين الســيادة القانونيــة والسيادة السياسية ، ولكن الاخيرة قليلة الاهمية . ذلك أن السياسة (التنافس الانتخابي) تدل على الذين يصنعون القوانين ويتلاعبون بها . وتقدم القوانين (القواعد الانتخابية ، سواء أكا التمثيل نسبيا أم على قاعدة الأغلبية أم اية قاعدة أخرى) اطاراً فعــالا وليس حياديا تجري السياسة داخله . وهناك مجموعات قوية ، داخل كل دولة ، تسعى الى النفوذ أو التفضيل أو الضبط ، كما أن هناك عددا من المجموعات الخارجية (دولا أخرى في حالات اكثر مما نتصور) تكشف عن القصد نفسه . وكون دولة ذات سيادة (وهو ما يعني أنها مستقلة) خاضعة لتأثيرات غير ذات سيادة لا يعني أنها فقدت ، في هذه الحالة ، شيئا من سيادتها او استقلالها . وكذلك لا يلي كون فرد قد اقتنع ، في شأن ما او في شؤون ، من جانب الآخرين أن هذا الفرد غدا تحت سيطرة الآخرين . ومع ذلك ، يبقى اننا نستطيع أن نتساءل عن التواتر الــذي يستطيع ، ضمنه ، كيان ذو سيادة ابقاء شخص ما تحت سيطرته مع امكان وصف هذا الاخير ، على الرغم من ذلك ، بأنه ذو سيادة . وتغص الادبيات بموضوعات تتصل بالسيادة . وتثار ثلاثة أسئلة على الأقل : ما هي طبيعة السلطة السياسية أولا ؟ ثم من الذي يقود (في كل نظام) ؟ واخيرا ، من يجب أن يقود ؟ وربما يكون اهم الكتاب الذين عالجـوا الموضوع منذ النهضة جان بودان وتوماس هوبز وجان جاك روسو وجون اوستن . ولا يتفق هؤلاء الكتاب (وكثيرون غيرهم) على مسألة معرفة من يقود ومن الذي يجب أن يقود . وبالمقابل تتوارد افكارهم حول طبيعة

صلاحيات السيادة . ويمكن ان نسمي عنصر التوارد هذا « المذهب التقليدي » للسيادة ، المذهب المؤيد لتركيز السلطة في مركز معين ، سلطة يجب ان تكون مطلقة وكلية ولا يمكن الحد منها ولا تقسيمها .

وكان بودان يفترض ان اية صورة تنظيم للدولة خلاف الصورة الملكية معيبة جديا . فقد كان يرى أن الدولة تصل الى استقرار حقيقي ووحدة حقيقية او سلام حقيقي بفضل السيادة وأن فردا معينا هو ، وحده ، الذي يستطيع ان يقوم بهذه الوظيفة . وكان هوبز ، على عكس بودان ، يقبل (صراحة) أن تستطيع مجموعة ، كما يستطيع فرد ، ان تتولى السيادة . ولكن هذا الاعتراف لم يكن الا اسميا . ذلك أن حجج هوبز كانت تقتضي ان ترتد السيادات الجماعية ، اذا كانت سيادات ، الى ارادة بعض الممثلين الافراد . وكانت تتضمن ، ايضا ، أن على الديمقراطيات (بهذا المعنى الاختزالي) ان تتكشف عن كونها مطلقة بقدر الملكيات . ويقول هوبز ، بدقة ، انه يرى الحكومة الملكية افضل الحكومات ـ الضمانة الحقيقية الوحيدة للسلام والوحيدة . وكان أوستن اكثر حساسية لمسألة قابلية السيادة الجماعية للحياة . ولكنه كان ، على غرار روسو الذي قدم اول حجة جدية لصالح صاحب سيادة ديمقراطي ، يدعي ، ايضا ، أن سلطة صاحب السيادة يجب ان تكون غير محدودة ـ ويمكن ، ايضا ، أن نلاحظ ان مؤلفين حديثين جدا يعترفون بالسلطة غير المحدودة للبرلمان . وما يسمح لهذه الفكرة بالبقاء حية هو اهمال التفريق، جديا ، بين السيادة الفردية والسيادة الجماعية ، وهو ما يشمل الفرق بين السيادة الملكية والسيادة الديمقراطية .

وقد تبين أن المذهب « الكلاسيكي » للسيادة اكثر اطلاقا من ان يفسر بدقة ، عمل الدول الديمقراطية . فقد كان يرى النظام كعلاقة امر وطاعة حصرا. وكان يفترض أن نهائية القرار غير ممكنة الا في ظروف يأمر ، فيها، عميل متميز الآخرين . ولم تكن وجة النظر الكلاسيكية هذه تسمح لدولة ديمقراطية بأن توصف بأنها « ذات سيادة » لان « الديمقراطية » تشمل توزيعا للسلطة وحداً منها ، وتشمل سلطة القانون. والدولة الديمقراطية

ذات السيادة (اذا لبت المعايير) مرتبطة ، الزاميا ، ببعض القواعد التى لا تستطيع التحرر منهـا .

وعندما نؤكد ان صفات السيادة تقوم على السلطان (او السلطة) الاعلى والاعم والنهائي داخل دولة مستقلة ، فاننا نستبعد كونها تدعي سلطانا كليا ، ابديا ، غير قابل للقسمة وغير محدود . فالخاصة الرئيسية للسيادة ليست عدم قابلية القسمة (المسقط ، عادة ، على شخص ملك) ، بل هي النهائية . فيمكن للسيادة ، بوضوح ، ان توزع بين عدة عملاء (سواء أكانوا مشرعين في مجلس ذي سيادة يقترعون على تدبير ام فروعا مختلفة من حكومة ام ولايات في اتحاد) دون ان ينقص ذلك من نهائية القـرار .

نظـرية السـياسة

يمكن تعريف السياسة ، بايجاز ، على انها السيرورة التي تتوصل ، بها ، جماعة من الناس المتبايني الآراء والمصالح ، اوليا ، الى قرارات وخيارات جماعية تفرض على الجماعة وترمز الى سياسة مشتركة .

وهذا التعريف يتضمن عناصر مختلفة يجب فحصها ، واحدا بعـد الآخر ، اذا اردنا فهم تعقيد المفهوم السياسي .

١ ـ السياسة تفترض مسبقا تنوع الآراء بصدد وسائل بلـوغ الاهداف على الاقل ، أن لم يكن بصدد هذه الاهداف نفسها . فهى تقتضي المناقشة . فعندما يكون الناس متفقين ، تلقائيا ، على صيغ فعل ما او اذا كانوا ، وهذا افضل ايضا ، يستطيعون التوصل الى الاجماع من خلال سيرورات مناقشة غير مطبوعة بالاكراه ، فانهم لا يحتاجون الى السياسة ابدا . ويمكن لجماعات الاصدقاء او لجماعة علماء ان تقترب من هذا المثل الاعلى للاجماع اللاسياسي . فالسياسة ضرورية عندما لا يستخلص مثل هذا الاجماع وتحتاج الجماعة الى أن تتصرف جماعيا .

٢ ـ للسياسة متضمنات حول الطريقة التي يتحقق ، بها ، اتخاذ القرار . فهذا الاخير يشمل ثلاثة عناصر مميزة : الاقناع ، المفاوضة وآلية تسمح بالوصول الى القرار النهائي . ويحاول المرء ، بالاقناع ، جعل خصم يقبل صواب رأيه واختياره عن طريق حجج جيدة او سيئة . وهو يشمل اكثر الوقائع السياسية نموذجية، اي الخطاب . ويقبل المرء، بالمفاوضة ، حسبان حساب لموقف الآخر بفرض الحصول على تنازلات متبادلة . وعندما تنتهي هاتان المرحلتان ، يأتي دور اتخاذ القرار . وقد ينجم هذا الآخير عن آلية شكلية ـ التصويت الديمقراطي مثلا ـ . وقد يكون اتخاذ القرار ، ايضا ، بعيدا جدا عن الشكلية ، كما في حالة ملك اوتوقراطي يعاني نفوذ حاشيته . ولكن ما تستبعده السياسة هو حل المنازعات بالقوة . فالانسان الذي يصوب بندقية الى رفاقه لاكراههم على اتباع رأيه غير منخرط في علاقة سياسية معهم .

وغالبا ما يؤدي الاقناع والمفاوضة الى التضحية ببعض المبادىء والى خداع الخصم . وهذا ما يفسر ، الى حد بعيد ، الصبغة الهجائية التي تغلب على كلمة « سياسة » .

٣ ـ فكرة السياسة تقتضي ان يفرض القرار ، بعد ان يتخذ ، نفسه على الجماعة وان يطبق ، بصورة متفاوتة السلطوية ، من جانب الجماعة . فهو مرتبط ، اذن ، بممارسة السلطان السياسي .

وعلى الرغم من انه لا يمكن تصور السياسة دون سلطة ، فانها ، عمليا ، غير قابلة للفصل عن السلطان ، عن القدرة على فرض القرارات على اعضاء الجماعة المعارضين . وهذا الوجه من السياسة هو الذي لا يحبه الليبراليون ، والايديولوجيات الفوضوية والماركسية التي تتحدث عن الزوال المقبل للسياسة تفكر في هذا الوجه القسري .

وليس عجيبا ، نظرا لهذه الخصائص الاربع ، ان تكون الدولة هي الحلبة السياسية الرئيسية في العالم الحديث وقد ادى ذلك ببعض

المحللين الى ربط تعريف السياسي بتعريف الدولة ، وبالفعل ، فـــان السياسي « ما له صلة بشؤون الدولة » . الا ان هناك ، أيضا ، ممارسة يحلول ممارسة تأثير على التيارات التي يمكن ان تقودها . وقد يعني السياسي « ما له صلة بشؤون الدولة » . الا ان هناك ايضا ، ممارسة راسخة يرجع ، بموجبها ، الى السياسي بصدد الجمعيات والنقابات والجامعات المؤسسات الحكومية الأخرى . ففي كل هذه الحالات ، نلقى العناصر الاربعة الموصوفة قبل قليل : تنوع وجهات النظر ، اجراءات اتخاذ القرار ، قبول القرار ووسيلة تنفيذه .

وبالمقابل ، يبدو من المرغوب فيه تجنب استعمال مفرط التوسـع لمصطلح السياسي . فقد استعملت ادبيات الحركة النسائية صيغة مفعمة هي : « ما هو شخصي سياسي » . ودلالة مثل هذا الشعار ليست واضحة . فاذا كان يعني أن الحياة الشخصية هامة وان حقوق الرجال والنساء في علاقاتهم كأزواج ، مثلا ، يجب أن تصبح موضوعا تعنى به السلطة السياسية ، فربما كان هذا التأكيد صحيحا ، ولكنه يكون كذلك فقط بالمعنى الذي يمكن ، ضمته ، لحماية انواع الحيوانات النادرة او للنفق تحت بحر المانش ان يصبحا سياسيين . اما اذا كانت هذه العبارة تعني ان العلاقات الشخصية هي نفسها علاقات سياسية فيجب ، في هذه الحالة ، المحاذرة من ان تشوه هذه الصياغة طبيعة علاقة السلطان الموجودة بين الرجال والنساء . وعلى الرغم من أن كل علاقة سياسية تتضمن علاقات سلطان ، فالعلاقة المعكوسة ليست صحيحة : فالعلاقة القائمة بين السيد والعبد ليست سياسية ، ولا كذلك العلاقة القائمة بين رب عمل وأجيره . ان عبارة « كل ما هو شخصي سياسي » تعني عمليا ، دون شك ، شيئا مثل « العلاقات الشخصية قضايا هامة ، وهي لا تعطى سوى مكانة ثانوية في السياسات التقليدية » . وقد يكون ذلك صحيحا او مغلوطا، ولكن المهم هو عدم توسيع كلمةسياسي الى نقطة تفقد ، عندها، كل محتـوى .

سينيك لوسيوس اناوس

(حوالي ٤ ق٠م ــ ٦٥ ب م)

فيلسوف ورجل دولة روماني . ولد في قرطبة ، في اسبانيا ، لأب معلم مدرسة ، واستقر ، وهو ما زال ، فتى في روما وانخرط في حياة سياسية سالكا دربا طبيعيا بالنسبة لوريث اسرة طيبة من مدينة كبيرة من الولايات الرومانية . وقد افلت ، في اللحظة الاخيرة ، من الاعدام في عهد كاليغولا ، ونفاه كلوديوس ثم أصبح مربيا لنيرون الذي تسلم العرش عام ٥٤ . وفقد سينيك الذي أصبح المستشار الرئيسي للامبراطور الحظوة الامبراطورية شيئا فشيئا . وفي عام ٥٦ ، اتهم بالاشتراك في مؤامرة ضد نيرون وارغم على الانتحار .

وقد كتب سينيك مطولين سياسيين واهجية لطقوس تاليه كلوديوس ومطولا في التسامح ، وكتب ، ايضا ، مؤلفات سياسية عديدة ومسرحيات شعرية . واهجية سينيك ، بقدر ما تحمل رسالة ، نقد للحكم التعسفي ، ولكن اللهجة الساخرة المتبناة تدعو الى عدم تعليق اهمية كبيرة على التوجه الانتقادي .

ونجد موضوع ممارسة الحكم في كتابه « التسامح » المهدى إلى نيرون . وقد كتب في الوقت الذي كان سينيك فقد ، فيه ، حظوته وبعد أن سمم نيرون اخاه غير الشقيق بريتانيكوس . ان التسامح هو الفضيلة المميزة لملك غير محدود السلطة ويمارس هذا السلطة وفق هواه . وكان سينيك يريد ، بالتاكيد ، توصية نيرون بهذه السياسة ، ولكن ذلك دون أن يكون لديه امل في تاثير نصائحه .

واعمال سينيك الفلسفية مكرسة للتعليم الاخلاقي ، ولكنها تشمل بعض العناصر السياسية حول مسائل الحكومتين الجمهورية والامبراطورية وحول الرق والنظام الاجتماعي . ولكن تحليلاته تعود ، دائما ، الى

الطابع الاخلاقي للامراء ، من جهة ، والى الميثاق الاخلاقي للسياسي من جهة اخرى . وسينيك لا يسعى ، حقا ، الى ربط سلوك فرد ما بالبنية المؤسسية .

سييس ايمانويل جوزيف

(١٧٤٨ ــ ١٨٣٦)

رجل سياسة فرنسي . ولد في اسرة بورجوازية ميسورة وتلقى تربية يسوعية . وقد انخرط في سلك الكهنوت على الرغم من شكوكه في الدين التقليدي وتفضيله للفلسفة العلمانية . وفي آب عام ١٧٨٨ أعلن لويس السادس عشر استدعاء مجلس الطبقات العامة ، ونشر سييس ثلاثة كراسات بين تشرين الثاني ١٧٨٨ وشباط ١٧٨٩ : «البحث في الامتيازات» ثم « نظرات في وسائل التنفيذ التي يستطيع ممثلو فرنسا التصرف بها » وخاصة « ماهي الطبقة الثالثة ؟ » . واصبح سييس مركز الاهتمام السياسي وانتخب نائبا عن باريس في مجلس الطبقات العامة . وقد لعب سييس دورا هاما في حزيران حين تخلى مجلس الطبقات العامة عن بنيته ليتحول الى جمعية وطنية ، ولدى صياغة الدستور . وتراجع تأثيره السياسي في عهدي الجمهورية والامبراطورية . وانسحب الى بروكسل عام ١٨١٦ بعد سقوط نابليون ، وانهى ، على هذا النحو ، حياته السياسية.

وقد ركب سييس بين الذكاء والصلف الثقافي واحساس حاد بالنقد ، وهو ما يفسر حدوده كسياسي ؛ وربما كمنظّر سياسي ايضا . وهو ، قبل كل شيء ، مؤلف كراسات يعرف كيف يلتقط الافكار الرائجة والمطامح الشعبية لدى الازمات ويعبر عنها مساعدا ، بذلك ، القادة على اقامة ايديولوجيتهم وبلاغتهم الثورية .

وهاجم سييس ، في علمي ١٧٨٨ ــ ١٧٨٩ ، امتيازات النبلاء وجعل من نفسه ايضا ، المحامي عن السيادة الشعبية والحكومة التمثيلية

والقومية . فالمجتمع يجب ان يقوم على المساواة الحقوقية ، وكل امتياز قانوني يفسد ويخلق امتيازات طبقية مكتسبة تكون الحكومة مرغمة على حمايتها . وهو يولد العجرفة والغرور الزائف ويمنع من الاعتراف بقيمة الذين يعملون . والطبقة المتميزة لا تمثل الامة ، بل هي على العكس من ذلك مقطوعة عنها . والطبقة الثالثة -كل الذين يسهمون في خير المجتمع- تؤلف الامة ، والادارة القومية هي ، وحدها ، التي يجب ان تحترم . وقد تكون المجتمع لان الافراد ارادوا التصرف جماعيا ، من اجل تأمين المصلحة العامة . وتزايد السكان يفرض اقامة مؤسسات تمثيلية ، ولكن الارادة القومية تبقى السلطة العليا . ولكن سييس يبدو من انصار اقتراع دافعي الضرائب المقصور على المواطنين الفعالين . وهذا ما يوحي بان الفقراء ، كالنبلاء ، ليسوا جزءا من الامة ، الا انه اعطى وجها شعبيا للقومية الفرنسية . وقد استوحى سييس روسو ومونتسكيو بعدم استناده في فكر الامة الى الثقافة واللغة والتقليد بل الى الاراد العامة وبربطه بين الوطنية والمشاركة السياسية .



حرف الشين

الشرعيـة
الشـعبية
الشـمولية
شـومبيتر
شـيشرون
الشـيوعية
الشـيوعية الاوروبية

الشرعيـــة

كل المجتمعات البشرية المعقدة تواجه ، بطريقة او باخرى ، مسالة الشرعية اي ، بعبارة اخرى ، مسالة : لماذا وكيف يستلزم النظام الاجتماعي خضوع الافراد ؟ ولكن هذه القضية اكثر حراجة وجلاء في المجتمعات الحديثة . والصورة التي صاغ ، بها ، روسو المسالة ، في البداية الاولى للعصر الحديث ، وقد تساعدنا في ادراكها بصورة افضل .

« يولد الانسان حرا وهو ، في كل مكان ، يرسف في القيود . كيف حدث هذا التغير ؟ اجهل ذلك . ما الذي يمكن أن يجعله شرعيا ؟ اعتقد اني استطيع الاجابة عن هذا السؤال . فالنظام الاجتماعي حق مقدس يستخدم اساسا لكل الحقوق الاخرى . الا أن هذا الحق لا ياتي من الطبيعة ، بل يقوم على اصطلاحات . والامر يدور حول معرفة ما هي الاصلاحات » (عن « العقد الاجتماعي ») . لم يكن لهذا التصريح وهو اقرب الى الراديكالية ، أن يصدر قبل بضعة قرون . فقد كان العالم يدرك ، اذ ذاك ، على انه نظام كوني يحدد ، فيه ، للكائنات البشرية هدف وموقع معا . والعرف،في هذا العالم،من مستوى الهي والسلطة السياسية راسية في نظام كوني اوسع . ولم تكن مفاهيم الحرية والشرعية والارادة والقبول والمال والاصطلاح المترابطة التي تكمن وراء تاكيدات روسومالوفة. وانحيازه الى استقلال حيال عالم الرموز والدلالات القديمة مرتبط بتجربة حالة لانعدام الحرية في المجتمع . وجوهر تجربة الضياع والفوضى الحديثة محتوى في هذه الصياغة . وبالفعل ، فلاذا لم يعس النظام القائم نظاما كونيا ، فان كل منع وكل طلب او كل قاعدة تصدر عنه تؤلف ضروبا من المس بالحرية ــ مسابحريتي ، بحريتنا . فالحدود غير المرغوب

فيها تصبح قيودا ولا يمكن للحدود ان تكون مشروعة مالم تكن ناجمة عن الارادة البشرية .

ولا يستطيع احد ان يسلم ، اليوم ، بالحل الذي نادى به روسو لمسالة الشرعية ـ نظرية الارادة العامة ـ ولكننا نستوعب كل مسالة الشرعية في الاطار العام للفكر الذي طوره . وهذا ما يحمل على التفكير في ان ضروب ضعف الاجلبةالخاصة التي اقترحها ليست ، فقط ، ضروب ضعف نظرية خاصة في الشرعية ، ولكنها ترد الى صعوبات اكثر اساسية ، ملازمة لاطار الفكر نفسه .

والنظريات المعاصرة للشرعية على ثلاثة انواع . ويحاول بعضها استعادة عناصر العالم الذي فقدناه بتحليلها الاعراف والمعايير كتقاليد تنتمي الى المستوى الالهي او تعكس غرضا متضمنا في الطبيعة . وهي تحاول ، كما تقول حنة ارندت ، اعادة مذهب « للشرعية يشتق من شيء غريب عن فعل الانسان » . وتأخذ نظريات اخرى في الحسبان الطابع الاصطلاحي للحياة الحديثة ، ولكنها تقصر مسألة الشرعية على الاصطلاحات التي تحكم العلاقات بين الدولة والمواطن وتسعى الى ضمان هذه الشرعية من خلال القبول العقلاني للمواطنين . واخيرا ، تلح بعض النظريات على كون الطابع الاصطلاحي للمعايير وتقنين التصرفات قد انتشر في كل ميادين الحياة . فهي تحاول ، اذن ، تحديد معيار للقبول واسع جدا ، صالح لجملة نمط حياة .

ويقدم جورج كاتب مثالا حديثا للنموذج الثاني من النظريات . فالحداثة تعني تجريد الطبيعة والطابع الاصطلاحي للحياة وتبلور الدولة واولوية قبول الفرد في اقامة الشرعية على صفة القداسة . ولكن مسالة الشرعية يجب ان تقتصر ، في رايه ، على مسالة قبول المواطن بالمبادىء الدستورية الاولية التي تدير الدولة . وكانت الذي ينتقد نظريات الشرعية الفعلية والضمنية في الدول الراسمالية الديمقراطية يتبين « مشاعر وآراء فقدان ود عميقة ومبثوثة حيال

الديمقراطية التمثيلية » . فقد توجد ، في ميادين عديدة من الحياة ، ظواهر غرابة وضياع ، ولكن هذا الوضع للاشياء جزء لا يتجزأ من الفكرة الحديثة عن الحرية والاصطلاح . وهو ليس علامة لا شرعية للدولة ، ولا يمكن ان يعالج دون الرجوع الى تصور مضلل تكون ، فيه ، الطبيعة او الله هما اللذان يقدمان معايير شرعية خارجة عن الانسان .

ويرى تقليد آخر يمثله جورجن هابرماس انه يجب ، في المجتمعات المعاصرة ، توسيع المجال الذي تتخذ ، فيه ، مسالة الشرعية معناها . وبالفعل فان ممارسات وقواعد ومعايير عديدة كانت تعد ، في السابق، مدارة من جانب التقليد أو السوق اللاشخصية تعاش ، بصورة متزايدة ، كاصطلاحات صيغت بناها من جانب ظواهر سلطة او من جانب السياسة.واذا مضت هذه الاصطلاحات ضد ارادة المنخرطين فيها، فانها تكون مضللة أو تعاش بوصفها ضروب قسر مكروهة بدلا من أن تكون وسائط للحرية . وعند ذلك ، تصبح شرعية الدولة ــ ولكن ليس ، بالضرورة ، قابليتها للمحافظة على النظام ــ هي قدرتها على تحقيق التناغم بين هذه الاصطلاحات وارادة المواطنين المنضجة بصورة استدلالية من خلال سيرورة شفافة وديمقراطية . وتشكل ، من الآن فصاعدا ، جزءا منها مسائل كتوزيع المداخيل وتنظيم حياة العمل والتركيب الاجتماعي للاستهلاك وسمات البيئة الطبيعية والتقسيم القطاعي للعمل والعلاقات بين الآباء والابناء ومصير الاشخاص المسنين، وهي مسائل كانت تعد ، سابقا ، خارج مجال الارادة والاصطلاح والحياة السياسية والشرعية . ومن الصعب أن نرى نظاما يعتنق الحداثة يعاكس هذا التطور دون أن يمر بدروب تعسفية ولا شرعية.

ونستطيع ، الآن ، ان نفهم ما يقود الى تبني اكثر المواقف نموذجية حيال مسالة الشرعية : فالمحافظون والمحافظون المحدثون يحاولون اعطاء طابع أقل اصطلاحية لبعض مجالات الحياة باعادة اعطاء دلالة طبيعية للتضييقات الرئيسية التي تفرضها الديمقراطيات الدستورية

الراسمالية او بنسبتها اليها طابع ضرورة . ويحاول الليبراليون قصر مسالة الشرعية السياسية على المبادىء الدستورية التي تدير الدولــة بالمحافظة على خط تفريق بين الاقتصادي والسياسي وبتبني معايــير شرعية مختلفة لكل من هاتين الدائرتين . ويحاول الراديكاليون الاحاطة بجملة اصطلاحات قادرة على تلقي قبول مجموع السكان . ان كلا من هذه الاجابات تصطـدم بصعوبات خطيرة : فيمكــن أن يعاش موقف المحافظين كمحاولة لخفض قيمة الاصطلاحات في الحيــاة الحديثة ، وفصل الليبراليين بين الاقتصادي والسياسي يبدو متزايد الصنعية في سياق يتزايد ، فيه ، دخول السلطة والسياسة في الحياةالاقتصادية (والعكس بالعكس) ، ورؤية الراديكاليين مهددة بأن تبدو كطوباوية .

النزعة الشعبية

مصطلح يمكن أن يتخذ تنوعا كبيرا من المعاني . ويميز بين فئتين كبيرتين من النزعة الشعبية : الشعبية الزراعية ، وهي مجموعة مــن المذاهب والحركات التي تهتم بمصالح الفلاحين وصغــار المزارعين ، والشعبية السياسية التي تدل على مواقف وفعاليات وتقنيات قائمة على توجه الى الشعب وتضم كل من هاتين الفئتين سلسلة من الظواهر المختلفــة .

الشعبية الزراعية :

الاتجاهان الكبيران للشعبية الزراعية ، الامريكي والروسي ، يختلفان عن بعضهما بعضا أشد الاختلاف .

ففي الولايات المتحدة ، كان حزب الشعب الذي ولد حوالي عــام ١٨٩٠ ، يمثل مطالب مزارعي ولايات الغرب والجنوب . وكان الشعبيون يعلنون عن استهدافهم « اعادة حكومة الجمهورية الى أيدي النــاس البسطاء» وكانوا ينتقدون الماليين ويطلبون ، أن تتصرف الحكومة لمساعدة

صغار المنتجين . وكانوا يطالبون ، أيضا ، بالصك الحر للعملة الفضية للنضال ضد الانكماش . وقد انهارت الحركة بعد هزيمة المرشح الديمقراطي - الشعبي و. ج. بريان في انتخابات الرئاسة لعام ١٨٩٦ .

وكانت الشعبية - نارود نيتشتفو - ، في روسيا ، حركة ثورية من حركات القرن التاسع عشر الذي رفع ، فيه ، المثقفون اليساريون الفلاحين الى صف المثل الاعلى وتصوروا فكرة انشاء مجتمع اشتراكي على تقاليد جماعية كانت مستمرة في البقاء في الحياة القروية الروسية. وفي ذروتها عام ١٨٧٤ ، «مضى المثقفون الشعبيون الشباب الى الشعب» يبشرون بالاشتراكية في الارياف . ولكن الفلاحين ظلوا غير حساسين للدعوة . وعند ذلك ، تحول بعض الشعبيين الى الارهاب ونجحوا في اغتيال القيصر . ويستعمل مصطلح الشعبية ، ايضا ، للدلالة على حركات او نظريات متعلقة بمسائل صغار المنتجين الريفيين امام التحديث .

وغالبا ما تقدس الحركات المنتمية الى هذا النوع،التقاليد الجماعية الريفيـة وتحـاول ايجاد درب متوسط بين الرأسمالية الاحتكارية والاشتراكية البيروقراطية . وهؤلاء الشعبيون يعارضون التنظيم التسلسلي ويسعون الى التعاون المحلي بين متساوين سواء اكانوا يتجهون الى ملكية خاصة مجزأة الى اقصى حد ام الى مركزية متنازلة. وبموجب هذه المعايير ، يمكن ان تعطى صفة الشعبية لبرودون وغاندي وعدد من أصحاب التفكير الاجتماعي الكاثوليكي وحركات « الخضر » في شرق أوروبا بعد الحرب العالمية الاولى . وقد ولد هذا النموذج من الشعبية معالجات اقتصادية عديدة متصلة بالعالم الثالث، وقد انتقد كيتشن هذه المقاربة .

الشعبية السياسية :

الشعبية السياسية هي ، بالمعنى العام ، توجه الى الشعب ، عامة، ضد النخبة ، وضد الاجانب والهامشيين ، أيضا ، في الغالب . ويمكن

للشعبية السياسية ان تتخذ صورا عديدة . فيمكن للثقة بالشعب أن تترجم الى ديمقراطية شعبية معادية للتمثيل ومؤيدة لابقاء أكبر قسم ممكن من الحكم بين أيدي المواطنين العاديين . والاداة المؤسسية المفضلة للشعبية هي الاستفتاء . فيمكن للمبادرة الشعبية أو للناخبين قطع الطريق على المجلس التشريعي واخذ مبادرة القانون عن طريق الاستفتاء . ويمكن ان يرغم المنتخبون على مواجهة انتخابات مبكرة اذا لم يكن الناخبون راضين عن قراراتهم . واحدى نتائج الضغط الشعبي في بداية القرن العشرين هي أن دولا أمريكية عديدة تبنت ترتيبات من هذا النموذج . ويمكن لهذه الصورة للشعبية ان تعد صورة قصوى للديمقراطية .

الا انه قد تكون للتوجه المباشر الى الشعب نتائج ملتبسة ، وقد طبق مصطلح الشعبية ، ايضا ، على ديكتاتوريين أصحاب هالة وصلوا الى الحكم مستندين الى سياسات اصطلاحية وبوعد الجماهير بالخبز والالعاب . وغالبا ما عد صعود بيرون في الارجنتين مثالا مميزا ، ولكن هتلر وديغول نعتا ، ايضا ، بالشعبية . ويمكن لرجال سياسة ، داخل نظام برلماني ، ان يتهموا بالشعبية اذا خرقوا اجماع النخبة الليبرالية وتبنوا المستبقات الشعبية ضد الاجانب والمنحرفين والاقليات العرقية . والشعبية تحمل ، ضمن هذه المقاربة ، مظهر تشهير وتوحي بتصورات رجعية وبشيء من عدم التسامح حيال التنوع والعداء حيال الفردية والثقافة وكل ماهو ثقافي .

وتقوم طريقة أخرى لـ «التوجه الى الشعب» على اعادة فحص معنى هذا التعبير الملتبس الذي يرجع الى الامة ككل وعلى التركيز على هذا الوجه . ويمكن لساسة ان ينعتوا بالشعبية اذا تعلموا التحدث الى الشعب بمجموعه بدلا من التحدث الى جزء أو طبقة اجتماعية أو اذا انتموا الى احزاب تدعي اعادة تجميع مجموع الشعب ، وكانت لهم مبادىء استناد مبالغة في الايجاز ويمارسون سياسات اصطفائية . وغالبا ما تستخدم البلاغة الشعبية ، في هذه الحالة ، للهرب من المسائل،

على الرغم من انها قد تستخدم سندا لمقاربات هي اصطلاحات سياسية قائمة . وبالتالي ، يمكن لمحتوى السياسات الشعبية أن يتغير تغيرا كبيرا من نظام سياسي الى آخر . وهو يتضمن ، في بعض الحالات ، بعض موضوعات الشعبية الزراعية ، في حين تكون صلته بها ، في حالات اخرى ، ضعيفة الى أقصى الحدود .

والشعبية ، في جوهرها ، ظاهرة حديثة على الرغم من انه يمكن ايجاد بعض آثارها في الفترة قبل الحديثة . وهي ، في صورتها الزراعية، ناشئة عن التحديث الاقتصادي . ويرتبط نموها في صورتها السياسية، بالتعبئة السياسية للجماهير . وقد انحط قوام الافكار والمواقف الشعبية انحطاطا كبيرا في الدوائر الثقافية في السنوات الخمس الاخيرة . فعلماء الاقتصاد الماركسيون والليبراليون يرفضون ، في الخمسينات ، الشعبية، في حين ترتبط الشعبية السياسية بالنازية والمكارثية وتخيف المثقفين. وقد عرفت الشعبية المزراعية ، منذ الستينات ، تجددا في العالم الثالث ، في حين اعاد تصاعد النقد ضد « النخبوية الديمقراطية » الى الرواج بعض المقاربات الشعبية . وهذا التطور الحديث ولد اعادة لكتابة تاريخ الحركات الشعبية في مقاربة اكثر تأييدا لهذه الحركات بكثير .

الشمولية

الشمولية مفهوم حديث على الرغم من انه استعمل للاشارة الى انظمة قديمة وحديثة على حد سواء . فالطبقة الاولى من موسوعة العلوم الاجتماعية ١٩٣٣ لم تكن تحتوي على هذا المصطلح ، وقاموس اكسفورد للغة الانكليزية استعار شاهده الاول من عدد نيسان ١٩٢٨ من « المجلة المعاصرة » وكانت الكلمة ، لدى الحرب العالمية الثانية ، على درجة من الشعبية تكفي لورودها في بعض الافلام ، كالفيلم السينمائي الذي اقتبسه باسكال عن « الميجر بربارة » لجورج برنارد شو وفيلم « فوق الشبهات » الذي تشير ، فيه ، جوان كرافورد الى طريقة تعذيب نازية مسمية اياها « المانيكور الشمولي » .

واستعملت الكلمة ، بعد الحرب، لمحاولة تحسين مخططات التصنيف التقليدية القائمة على مصطلحات مثل الديكتاتورية والاستبدادية والطغيان . وكان الهدف الرئيسي اقتراح اسم نوعي للانظمة اليسارية واليمينية التي كان يرى أن بينها من الامور المشتركة اكثر مما كان يدل عليه الاستقطاب الايديولوجي بين الشيوعية والفاشية . وقد جرت المماثلة بين السمات الشمولية للدولة الشيوعية والسمات المماثلة في الدولة النازية بطريقة كانت تسمح بتطبيق الانتقاد الذي كان يوجه الى الاعداء السابقين اثناء الحرب على حلفاء الامس . وقد ندد كارل بوبر ، بواسطة نقد راديكالي لافلاطون وهيغل وماركس ، ب « التقنية الاجتماعية الطوباوية » للنظامين الشموليين في المانيا وروسيا . واستعاد هذا النقد ، في تاريخ احدث ، أندريه غلوكسمان وبرنار هنري — ليفي و « فلاسفة محدثون » أوروبيون آخرون خابت آمالهم بتجسدات الماركسية ، في القرن العشرين ، في الاتحاد السوفياتي وسواه . وقد افتتح بوبر الاستعمال الايديولوجي لفكرة الشمولية التي اصبحت ، فيما بعد ، سلاحا هاما في ترسانة الخطاب السياسي الغربي .

وعلى الرغم من أن اختصاصيي العلوم الاجتماعية لم يكونوا في معزل عن الايديولوجية فانهم استعادوا المصطلح لمحاولة اعطائه قيمة حيادية تدل على صفات نظام ما . وعلى عكس تحليل حنة آرندت التي رات ان « الارهاب الشامل » هو جوهر الشمولية ، اعطت الدراسات المقارنة حول الحكومات ، كدراسات فريدريش وبريجنسكي ، المصطلح تعريفا ظواهريا يشمل سمات مثل الايديولوجية الشمولية وحزب الدولة الواحد وسيطرة الشرطة السرية والاحتكار الحكومي للبنى الاقتصادية والثقافية والاعلامية للمجتمع . وكان ذلك يستعبد فكرة الشمولية المميزة لنظام والتي « تلغي كل الحدود بين الدولة ورهوط المجتمع ، وحتى بين الدولة والفرد » حسب رؤية ايكشتاين وآبتر . وفي بداية السبعينات، كان البحث السياسي قد ماثل المصطلح بقرينة شائعة للمقارنة .

وتزايد انتقاد المصطلح ، خلال هذه الفترة ، مع استمرار استعماله كمعيار من جانب المختصين في السياسات المقارنة . وكان ، على الاخص، سلاحا في الحرب المفهومية ـ الايديولوجية . وفي عام ١٩٧٦ ، نشر جان فرانسوا ريفيل « الاغراء الشمولي » الذي ركب بين حججمستخلصة من كتاب سابق حول « الشمولية » وادانة متحمسة للستالينية . واستمرت المزاوجة بين أنظمة اليسار الماركسية الشمولية والتيار الفاشي في بحث جان كيركباتريك الشهير المنشور في مجلة « كومنتري » (الديكتاتوريات والمعايير المزدوجة) الذي أكدت ، فيه ، أن الانظمة التعسفية (اليمينية) التي كانت حليفة للغرب متميزة عن الانظمة « الشمولية » اليسارية أو أفضل منها ، لان الانظمة التعسفية اليمينية قابلة للتحويل الديمقراطي ـ وهو استعداد يستخدم عداؤها للشيوعية برهانا أساسيا عليه .

وقد تخلت حكومة ريغان التي كانت تعمل السيدة كيركباتريك في خدمتها عن استعمال مصطلح الشمولية لوصف الحلفاء الطغاة ولكنها وسعتها لتدخل ، فيها ، كل الخصوم اليساريين ، كالنظام الساندين في نيكاراغوا الذي وصف عام ١٩٨٤ ، بأنه « دولة شيوعية شمولية ». وانه لامر لا يخلو من سخرية أن يكون ما بدأ كوصف للفاشية وحصل على الاحترام كمفهوم متوسط بين صور التعسفية المركزية الحديثة لليسار واليمين قد انتهى الى أن يصبح طريقة وصف الشيوعية . ويبدو تطور المفهوم أكثر كشفا لتاريخ ايديولوجية ما بعد الحرب من الدراسة المقارنة للانظمة السياسية .

وفضلا عن ذلك ، فان الخلط المفهومي مستمر في صنع ابهام المصطلح . فاكثر منظري المدلول حيادا مختلفون اختلافا أساسيا حول علاقاته بافكار مثل الديمقراطية والحداثة والسياسة . فقد الح وولف ومور وفريدريش ، مثلا ، على الفكرة القائلة انه ينبغي معارضةالشمولية بأنظمة حكم ديمقراطية . ولكن تالمون وآخرين يلحون ، بالقوة نفسها ، على الفكرة القائلة انه يجب المساواة بين الشمولية نفسها والسياسة

التي تمارسها في مجتمع الجماهير ويوحون بأن « معظم الشروط اللازمة للديمقراطية الجماهيرية هي ، ايضا ، الشروط اللازمة للشمولية » .

وكذلك ، جرى التأكيد ، في الوقت نفسه ، على أن الشمولية تشير الى صورة نظام فريد في المجتمع الصناعي الحديث (اكشتاين وآبتر) وانها شكل « ولد تصوره الاساسي قبل التصنيع وبصورة مستقلة عنه » (مور) . وليس هناك ، ايضا ، اتفاق حول معرفة ما اذا كان المصطلح يشير الى شكل مجتمع وما اذا كان ، اذن ، من طبيعة اجتماعية ـ اقتصادية .

وانه لمن الصعب ، امام انعدام الاتفاق حول هذه المسائل ، تحديد ما اذا كانت الشمولية جزءا من الجدال بين الليبراليين (انصار حكومة محدودة) والديمقراطيين (انصار دولة الرعاية) حول السعة المناسبة لفعالية الدولة ، أو ما اذا كانت جزءا من الجدال بين الديمقراطيين وانصار مقاربة سلطوية لشرعية السلطة بصدد مسالة السيادة الشعبية .

ويوحي التاريخ المشوش لفكرة الشمولية بأنها ليست مجرد مفهوم موضع مساءلة حول نموذج الحرية أو الديمقراطية أو فكرة معيارية ، مع قيمة ، على صورة كل الافكار السياسية الهامة ، بل هي مصطلح دلالاته واستعمالاته الرئيسية ايديولوجية حصرا . والمصطلح الذي استعمل لوصف أنظمة في تنوع أنظمة المانيا النازية وروسيا الستالينية وجمهورية افلاطون واسرة كوين وايطاليا الفاشية ونيكاراغوا الساندينية والهند في عهد اسرة ماوريو والامبرطورية الرومانية في عهد ديوكليسيان وجنيف في عهد كالفان واليابان في عصر الميجي وسبارطة في التاريخ القديم والولايات المتحدة في الستينات من القرن العشرين والاربعينات من القرن التاسع عشر ، هذا المصطلح يبدو مفتقرا الى دلالة علمية سوسيولوجية مفيدة ، الا انه يبقى مفتاحا ضروريا لتعريف ايديولوجية الحرب الباردة وسوسيولوجيا المعرفة لما بعد الحرب .

شومبيتر جوزيف آلـوا

١٨٨٣ ـ ١٩٥٠

عالم اقتصادي نمسوي نشر منذ عام ١٩٠٨ كتابا هاما حول طبيعة النظرية الاقتصادية ومحتواها (« الاقتصاد ، المذهب والمنهج ») صنع شهرته بوصفه افضل علماء الاقتصاد النمسويين الشباب . وكان منغروبوم بافرك استاذيه . وقد عين في كرسي الاقتصاد في جامعة تشيرنوفتش عام ١٩٠٩ ، ثم في جامعة غراتز عام ١٩١١ . ويقدم كتابه الشهير « نظرية التطور الاقتصادي » (١٩١٢) ، منذ ذلك الحين ، الاساسي من أفكاره حول الدارات الاقتصادية وتطور الراسمالية والاشتراكية . وكان واضحا ، منذ نشر هذا الكتاب ، انه لا يمكن لشومبيتر ان يعد عالم اقتصاد فقط . ففكره يشمل مجال التاريخ والعلوم الاجتماعية . ويرى شومبيتر ان صاحب المشروع الراسمالي الذي يطبق تركيبات جديدة لعوامل الانتاج يلعب دورا اساسيا لانه رائد التغيير والنمو الاقتصادي وعاملهما . وصعود الراسمالية وافولها مرتبطان بصاحب المشروع الشومبيتري . فالتجديدات التي يجريها بعض الافراد الموهوبين تشق دربا للتكنولوجيات الجديدة والمنتجات الجديدة وتفتح أسواقا جديدة وتطلق دارات جديدة ، قصيرة وطويلة، للحياة الاقتصادية . ويلحق بهؤلاء المجددين ، بعد بعض الوقت ، بعض المقلدين الذين يغذون حركة التنمية . ثم يظهر الاستثمار المفرط والائتمان المغالي بعد ذلـك .

وأصبح شومبيتر استاذا في هارفارد عام ١٩٣٢ . وفي عام ١٩٣٩، ظهر مؤلفه البالغ الاهمية « دارات الاعمـال » ونشر ، عـام ١٩٤٢ ، « الراسمالية والاشتراكية والديمقراطية » الذي تنبأ ، فيه ، بالافول التدريجي للراسمالية . وهو يعالج ، فيه ، الفكرة القائلة أن نجاح الرأسمالية ، لا فشلها ، هـو الذي يفسر السير نحـو الاشتراكية .

والعوامل الاجتماعية ، أكثر منها العوامل الاقتصادية ، هي ، في نظر شومبيتر ، المسؤولة الكبرى عن التغيرات البنيوية في تنظيم المجتمع .

ويرى شومبيتر أن في صميم الاقتصاد الرأسمالي سيرورة تدمير خلاق . وهي تتجلى ، مشخصة ، في افتتاح أسواق جديدة وظهور منتجات جديدة ، وطرائق انتاج جديدة والتنظيم . وكلها تعدل البنية الاقتصادية دون انقطاع . والطابع التنافسي للرأسمالية محدد بهذا التهديم أكثر منه بلعبة السوق كما تصفها كتب الاقتصاد التي تحتل ، فيها ، آلية السوق والاسعار مكانة مركزية .

وشومبيتر مقتنع بديناميكية الرأسمالية وقدراتها الانتاجية . وهو ، في معارضته للتوزيع الافضل للموارد في مقاربة سكونية وفي موقف التنافس الكامل بكفاية البنى الاحتكارية في مقاربة ديناميكية للسوق ، يبدي تفضيلا جليا للاحتكارات وضروب تحكم الاقلية وشيئا من الازدراء للمنافسة الحرة . ولا يوافق شومبيتر على اطروحة ركود الرأسمالية تنسف البنية الاجتماعية التي تحميها . فالاطار الذي التكنولوجي .

لماذا تولد ضروب نجاح الرأسمالية أفولها ؟ ان شومبيتر يرى ان الرأسمالية تنسف البنية الاجتماعية التي تحميها . فالاطار الذي نمت ، فيه ، الرأسمالية ، يحتوي على بقايا النظام الاجتماعي وعلى بنية انتاجية توجد ، فيها ، جمهرة من المشروعات الصغيرة وصغار الفلاحين ، وزوالهم يضعف الموقع السياسي للبورجوازية . فاستبعاد الوظيفة الاجتماعية ـ الاقتصادية لصاحب المشروع يضعفالبورجوازية، لاسيما في الاتحادات الكبيرة التي يكون التغير التقني ، فيها ، مسألة روتين وحيث تحولت الادارة الى البيروقراطية . ويزيد في هذهالظاهرة نمو نفوذ القطاع العام . واخيرا ، فان الرأسمالية تنتج مثقفين نقادين ومحبطين يسهمون ، بموقفهم السلبي ، في أفول الرأسمالية . فهم يخلقون مناخا عاما منافيا جدا للملكية الخاصة والقيم البورجوازية . والجو السياسي للستينات والسبعينات من هذا القرن يبين انه كان

هناك عنصر حقيقة ، على الاقل ، في تحليل شومبيتر . ولكنه يبدو ، على كل حال ، ان هناك ، على مستوى الامكانات التقنية من امكانيات فعالية المشروع ، بالمعنى الشومبيتري ، أكثر مما كان شومبيتر يتوقعه بكثير . وما هو أكثر من ذلك هو ان الاشتراكية تبدو متناقصة الجاذبية بوصفها بديلا للراسمالية .

ان أحد اهم اسهامات شومبيتر بوصفه منظرا في الاجتماعي هو تمييزه بين الفردية السياسية والمنهجية . فشومبيتر يرى ، بشكل خاص ، ان مفهوم الفردية المنهجية أساسي لتحليل الظواهرالاجتماعية خارج السوق . وتقوم الفردية المنهجية ، كطريقة تحليل ، علىالانطلاق من الفرد لفهم عمل السيرورة السياسية وسلوك المجموعات مثلا . ومن وجهة النظر هذه ، تتعارض مقاربة شومبيتر للاجتماعي مع مقاربة ماركس الذي يعين موقعه في اطار الصراع الطبقي . والنظرية الحديثة للخيارات العامة التي تلجا الى مقاربة في حدود رفع رجال السياسة والبيروقراطيين الرخاء الفردي الى الحد الاعلى لتبرير سلوكهم الاجتماعي كمشاركين في فعالية الدولة ، هذه النظرية تطبيق مباشر للفردية المنهجية .

وتقع النظرية الاقتصادية للديمقراطية التي كان شومبيتر رائدا لها ضمن هذه المقاربة . فالمنهج الديمقراطي ، في راي شومبيتر ، هو المنهج الذي تسمح ، فيه ، الترتيبات المؤسسية بأن تصل الىالسياسي من خلال تنافس للحصول على صوت الشعب . وبعبارة اخرى ، يدخل شومبيتر الفكرة القائلة ان الديمقراطية هي صورة من صور التنسيق في الميدان السياسي يمكن ان تقارن بدور آليات السوق فيما يتعلق بعمل القطاع الخاص في الميدان الاقتصادي . فتعد السيرورة السياسية سيرورة سوق يكون، فيها،الناخبون الطالبين والسياسيون العارضين. وقد تبدت هذه الفكرة خصبة جدا على الصعيد النظري والصعيد العملي معا ، واسهمت في شهرة شومبيتر بوصفه مفكرا ذا اهمية مستمرة .

شيشرون ماركوس توليوس
(١٠٦ ـ ٤٣ ق.م)

خطيب واديب روماني . ولد شيشرون في اسرة غنية من اربينيوم، وهي مدينة ايطالية تقع على مسافة ١٠٠ ك.م جنوب شرقي روما واكتسب المواطنة الرومانية الكاملة في بداية القرن الثامن قبل الميلاد ، وقد شغل اعضاء أسرة شيشرون وظائف عامة في اربينيوم . وكان لاجداده المباشرين صلات وثيقة بالنخبة الرومانية . وفي الجيل الذي سبق جيل شيشرون ، انخرط غايوس ماركوس ، مواطن اربينيوم ، في الحياة السياسية في روما . وبفضل مواهبه العسكرية في فترة حرجة ، سمي مستشارا سبع مرات ، وهو تكريم فريد من نوعه .

وقد تلقى شيشرون تربية ممتازة بفضل مال أسرته ، لاسيما من جانب معلمين قادمين من العالم الاغريقي . وقرر ، في سن مبكرة جدا ، أن يخوض الحياة العامة في روما . واسهامه كضابط شاب في الجيش الروماني ، في الحرب ضد حلفاء ايطاليا الذين ثاروا عام ٨٩ ق.م جعله يكتشف العمل ، ولكنه فضل أن يغزو السلطة بممارسة مواهبه كخطيب . ولا شك في أنه احس بنفسه مجذوبا الى هذا السبيل باستماعه الى اكبر خطيبين في القرن الاول ، ماركوس انطونيوس وليشنيوس كراسوس .

وبدأ شيشرون عمله كمحام في نهاية الثمانينات . وكتب ، قبل ذلك بقليل ، كتابا موجزا في المنهج الخطابي . وتكشف خطبه وكتابه عن موقف محافظ فيما يتعلق بتنظيم الدولة الرومانية ، ولكنها لا تظهر اهتماما بالتحليل أو التفسير النظري . وقد سمحت له الكفاءة التي ابداها ، بانتظام ، في مرافعاته للدفاع عن المتهمين ـ عمل ، على كل حال ، كمدع عام ضد فيرس عام ٧٠ ق.م بعقد صداقات عديدة واكتساب نفوذ . وتسلق بسرعة درجات المناصب الرومانية وحصل على منصب القنصل عام ٦٣ ق.م في الحد الادنى القانوني للعمر ، دون أن يكون قد قاد جيشا او حكم ولاية .

وقد وجد نفسه ، بصفته قنصلا ، ملزما بالحكم بالموت ، دون محاكمة ، وعلى بعض اعضاء مؤامرة كاتالينا ، وهي خطيئة ادت الى نفيه لمدة قصيرة عام ٥٨ ق.م ولم يحصل ، أبدا ، على النفوذ الذي تمناه ، وبقي ، الى حد بعيد ، على هامش السياسة والثورةالرومانية. وسمح له هذا الموقع الهامشي بالتأمل في التنظيم السياسي للدولة الرومانية وحرضه في الوقت نفسه ، على ذلك ..

وكان قد أكد قبل توليه منصب القنصل ، وقبل ذلك دون شك ، ان الاتفاق بين مختلف دوائر الدولة الرومانية مفتاح خلاصها . وكانت وجهة النظر هذه صحيحة ، ولكنها لم تؤلف برنامج عمل .

ويسعى شيشرون ، في خطبة القيت لصالح شخص يدعى سيستيوس عام ٥٦ ق.م ، وراء وسيلة تجنب انقسام الدولة الرومانية بين الارستقراطيين والشعبيين . وكان الاوائل يرون أن الدولة يجب أن تحكم من جانب نخبتها ، مع مراقبة محدودة من جانب الشعب السيد . اما الاخرون ، فكانوا يرون أن الشعب يجب أن يلعب دورا فعالا ويجب أن يفيد أيضا ، من الارباح الهامة والملموسة الواردة من الممتلكات الامبرطورية . ويرى شيشرون ان كل الذين يحملون صالح الدولة في قلوبهم هم من الارستقراطيين فعلا . ولم يكن من شأن هذه الفكرة أن تؤثر ، جديا ، في السياسة الرومانية .

ومقاربة شيشرون كمفكر سياسي مختلفة اختلافا كبيرا عن المقاربة التي تطبع حياته كسياسي . وعلى الرغم من أن خبرة شيشرون الخاصة كانت قد غذت كتاباته ، فانه ينادي ، في كتاباته النظرية ، بدولة قريبة جدا من تلك التي كانت موجودة في روما في القرن الثاني ق.م (الجمهورية الرومانية) ، كما كان يتخيلها على الاقل . وهو يطور مقارنة مختلفة اختلافا كليا عن تعليماته كقنصل او في « من أجل سيستيوس » حيث كانت تحاول ، بشكل خاص ، الاستجابة ، لمواقف واقعية .

وقد بدأ شيشرون مؤلفه « الجمهورية » عام ٥٤ وأنهاه عام ٥٢ ق.م ثم بدأ ، دون شك ، بعده ، في كتابه « القوانين » الذي كان يفكر فيه ، على وجه الاحتمال ، دائما ، (ونحن لا نعرف متى أنهاه)وبعبارة اخرى ، فان العلاقة بين الكتابين ليست مشابهة ، حقا ، للعلاقة بين « جمهورية » أفلاطون و « قوانينه » . وبالمقابل ، يدين شيشرون لأفلاطون كثيرا في نقطة اخرى . فكتاب « الجمهورية » بيان عام حول العناصر الرئيسية المكونة للدولة الرومانية والعلاقات المتبادلة بينها . وشيشرون الذي تأثر بالفلسفة الرواقية ينضج تعريفا للقانون الطبيعي ستكون له انعكاسات على الفكر السياسي (راجع القانون) . وهناك أصالة في مقاربته تقوم على كونه ، وهو الذي يقبل المؤسسات التقليدية للدولة الرومانية ـ المجالس ، مجلس الشيوخ ، الحكام ـ ، يرى ان هذه الجملة يجب ان يقودها ، مع ذلك ، رجل واحد . الا أن شيشرون لا يوضح كيف ستعمل هذهالديمقراطية الموجهة نوعا ما (لم يحتفظ بالقسم من النص الذي يبحث في رئيس الجمهورية) . ومن الاهم ان نتبين ان شيشرون الذي يعتقد ان الدستور الروماني مختلط ،كآخرين قبله (راجع بوليب) لا يرى تحليل العلاقات بين المجالس ومجلس الشيوخ والحكام في مثل هذه الاهمية . وهو معني ، اكثر من ذلك بكثير ، بمعرفة كيفية المحافظة على التوازن بين الجمهور والنخبة وضمان أولوية هذه الاخيرة . وتأثير أفلاطون واضح جدا هنا . ويمكن أن نفكر في ان شيشرون استنتج من الحياة السياسية في عصره ان الشعب يفلت من كل رقابة وانه لا يمكن ضبطه الا في اطار الممارسة الحرة للمؤسسات الجمهورية . فالحل الوحيد كان ، اذن ، اللجوء الى صورة ما للتوجيه .

ويضم « القوانين » سلسلة من القواعد لتصريف الشؤون الدينية والزمنية ، مصحوبة بتعليق طويل . وعلى الرغم من ان شيشرون ينادي بدولة رومانية بالصورة التي تخيل انها وجدت عليها حوالي النصف الثاني من القرن الثاني قبل الميلاد (الجمهورية الرومانية) ، فانه يوصي بعدد من التدابير التي لم توضع موضع العمل الا في نهاية

الجمهورية ، كالدخول المباشر الى مجلس الشيوخ بالنسبة لمن كانوا مراقبين ماليين .

ولا شك في ان شيشرون قد أسهم بمناداته بوجود مرشد للدولة المثالية ، في ارساء قواعد الامارة (راجع الفكر السياسي الروماني) . ولكن اغسطوس اراد ، دائما ، خلق ملكية مطلقة (وحتى مموهة) كان شيشرون يعارضها . واذا كان هذا الاخير قدم ، رغما عنه ، حجة دستورية للامارة ، فذلك بدعمه لسلطة بروتوس وكاسيوس عام ٤٣ ق.م .

وسوف يعود للمؤلف المسيحي الكبير القديس اوغسطين امر الافادة من « الجمهورية » في معالجته فكرته حول حكومة مدينة الله .

الشيوعية

مفهوم الشيوعية سابق لماركس باكثر من الفي عام . فالملكية الخاصة محرمة ، في جمهورية افلاطون ، على الحراس في الحكم . وافلاطون يحرمها عليهم ، بل ويحرم عليهم علاقة التملك الخاصة التي هي الزواج لان القادة لا يستطيعون اتخاذ قرارات نزيهة اذا كانت لهم مصالح . وكان المسيحيون الاوائل يمارسون مشاعية الخيرات (المسيحية البدائية) لان تعاليم المسيح كانت توصيهم بالتخلي عن ممتلكاتهم وليس ، فقط ، لانهم كانوا يعيشون في معاقل و ظل تهديد دائم . وكانت هذه المرحلة المسيحية قصيرة جدا ، ولكن فكرة مشاعية الخيرات عادت الى الظهور في أديرة القرون الوسطى حيث كان الفقر الشخصي النذر الاول لدوافع شبيهة بدوافع افلاطون : فلم يكن على الرهبان والراهبات ، من اجل تكريس حياتهم لله ، الانشغال بخيرات وهموم دنيوية . وفضلا عن ذلك ، فان كلا منهم كان يحس بنفسه ، على هذا النحو ، أشد ارتباطا بالجماعة ، كما كان يجري تجنب الخصومات الفردية ورغبات الاستقلال على اعتبار ان الدير كان يملك كل ما ينبغي . ولالغاء الملكية الخاصة أساسان : الانعتاق من الخيرات

المادية والتماسك الاجتماعي الأشد للجماعة على اعتبار ان استبعاد الاستقلال والمنازعات الاقتصادية يقوي هذا التماسك .

ويدافع مور نفسه ، في القرن السادس عشر ، في كتابه «يوتوبيا» (١٥١٦) ، عن مشاعية الخيرات . وكذلك ، يؤكد بعض المسوّين (اصلاحيون انكليز) مستشهدين بالكتاب المقدس ، ان الله أراد أن يفيد الناس من العالم بصورة مشتركة . ويقترح الأب مايلي الذي يعتقد ان الملكية جاءت مع الخطيئة الاصلية شيوعية متقشفة كطريقة لمداواة حياة الترف والعنف . وكان يستهدف أصحاب المشروعات والمصرفيين بصورة خاصة . وينادي موريلي ، وهو مفكر من قرن الانوار ، بشيوعية زراعية قائمة على كومونات صغيرة تتجنب ، فيها ، القوانين التنوع ــ حتى في اللباس ــ ونمو اللامساواة . (وقد عرض روسو مقترحات مماثلة) . وكان ينبغي أن لا توجد اية ملكية خاصة ما عدا ملكية الاشياء اليومية ذات الضرورة الاولية والادوات اللازمة لممارسة المرء مهنته . وتسهر الجماعة على الجميع فتؤمن عملا لكل الناس وترغم كل واحد على العمل . وقد سار بابوف على خطا موريلي وروسو بالحاحه على المساواة الاساسية بين الافراد في «بيان المتساوين» المنشور علم ١٧٩٦ : فيما ان لكل الناس الحاجات والقدرات نفسها ، فيجب أن لاتعود ، هناك ، سوى تربية واحدة وغذاء واحد .

والملكية واللامساواة هما أصل شرور المجتمع . وكان بابوف ينادي بالشيوعية الزراعية التي تتحقق بالثورة . فسوف تكون الجماعة هي صاحبة الملكية ، وسوف ينبغي على كل فرد أن يعمل وهدف العمل سيكون الوفرة ، ولكن الحياة ستكون متواضعة وبسيطة .

ويرى دور كهايم ان هؤلاء الشيوعيين ، وهو يصنف روسو ضمنهم ، يسعون الى حل أخلاقي للانانية والضعف ورذائل اخرى ويلحون على التقشف من أجل ذلك . وهم يضعون البعد الاخلاقي للملكية ، أكثر من مناسبتها الاجتماعية ، موضع المساءلة . وهو يقابل بين الشيوعيين الاوائل الذين كان مرجعهم مجتمعا قبل صناعي ــ وجمهوريات التاريخ

القديم على الصعيد السياسي غالبا ـ والاشتراكيين ، من امثال سان سيمون ، الذين كانوا واقعيين متوجهين الى المستقبل . ومن المؤكد ان شيوعيي القرن الثامن عشر الفرنسيين لم يعرفوا التصنيع ، ولذلك فان دفاعهم عن شيوعية زراعية ليس مفاجئا . ولكن المجتمع الزراعي، في جوهره ، أكثر تطابقا مع مبدأ المساواة المطلقة من المجتمع الصناعي الذي يؤدي ، فيه ، تقسيم العمل ، الزاميا ، الى فروق في الوضع والوظائف والمداخيل . وكان الشيوعيون الاوائل ، ومنهم مور ، يرون ان العمل الشاق سيحل مسائل الندرة ، وهذه المعادلة البسيطةتنطبق على اقتصاد زراعي أكثر منها على مجتمع صناعي .

وقد كيف شيوعيو القرن التاسع عشر المذهب مع العصر الصناعي. فكابيه ينادي بالمساواة وبـ « شيوعية اخوية » وهو يقترح خلق مصانع كبرى والاستخدام المعمم للالات ، وكذلك تأميم الارض . فيجب ان تمتد الشيوعية ، اذن ، الى الدول ـ الامم الجديدة وليس الىالكومونات الصغيرة فقط .

ويرى كابيه ان المسيحية عقيدة ضد الملكية وطوبلويته الشيوعية ، ايكاريا ، قائمة على المسيحية « الحقيقية » . وقد صاغ ماركس ادق وأعمق نظرية شيوعية . وهو يهاجم الشيوعية البدائية وغير الواعية لدى الذين يكتفون ، على غرار كابيه ، بتطبيق مبدأ الملكية على الجميع (الملكية الفردية المعممة) . فهذه الشيوعية الاولية تحقيق لـ « رغبة عامة » . وبالمقابل فان الشيوعية الحقيقية هي الالغاء الموضوعي لمبدأ الملكية . وهي سوف تلغي الضياع الانساني الذاتي وتخلق علاقات واقعية وأخلاقية بين الافراد وبين الانسان والطبيعة . ان مؤسسة الملكية تمنعنا من الاستمتاع بشيء اذا كنا لا نملكه. فهي تعاكس رغباتنا، في حين ان المتعة المشتركة ستكون ممكنة في ظل الشيوعية (« الملكية الخاصة والشيوعية » ١٨٤٤) والانتاج الشيوعي فعالية تعاونية ولا يوجد تمييز ، في نهاية المطاف ، بين العمل الجسدي والعمل العقلي . ويستطيع الافراد ان يستمتعوا به دون تخصص غير مجد . ويمكن

التساؤل عما اذا كان يمكن لتحقيق الذات والغاء تقسيم العمل اللذين يدافع عنهما ماركس في مؤلفات شبابه ان يطبقا في المجتمع الصناعي الذي يتحدث عنه، على اعتبار ان التصنيع ينزع الى توليد البيروقراطية والتخصص . وقد بشر كثير من الفوضويين المعاصرين لماركس ، أيضا ، بالملكية الجماعية (يصف كروبوتكين نظامه بأنه الشيوعية الفوضوية) . ولكنهم كانوا يخشون المركزية التي تؤدي اليها شيوعية ماركس والتي تهدد الحرية الفردية . وقد أثبت التاريخ ان مخاوفهم من شيوعية الدولة كانت مبررة (راجع الفوضوية) .

ان « الشيوعية » تقتضي التوزيع والشراكة . فالشيوعية المثالية لا تعلن نهاية الثروة الخاصة والملكية الخاصة لوسائل الانتاج ــ كما يخشى نقاد الماركسية ــ فقط ، بل تعلن أيضا ، نمطا مختلفا للحياة قائما على التعاون والتضامن والمشاعية . والتشابه مع المثل الاعلى المسيحي الذي ألح عليه شيوعيون عديدون قبل ماركس مذهل . فالمساواة والاخاء هما الكلمتان الاساسيتان للشيوعية . الا الحرية مثل أعلي أساسي ، أيضا ، للشيوعية . هذا التصور للحرية يبتعد عن الشعور الفردي السائد في العالم الغربي الليبرالي . فمنطق الشيوعية يقتضي وجوب تحقيق الحرية ــ وهي حرية تستبعد الاضطهاد والحاجة والاستغلال ــ للجميع في الوقت نفسه بتهديم البنى التي تعترض حرية الاغلبية في حين تدعم امتيازات الاقلية . وسوف تميز الحرية ، في عهد الشيوعية ، الجماعة كما تميز أعضاءها ماخوذين فرديا . ان « حرية الجميع أساسية لحريتي » كما قال باكونين . فالشيوعية تعني ان كل شيء مشترك ، بما في ذلك الحرية . والامر لا يدور حول مبدأ توزيع متساو بقدر ما يدور حول التساوي في الملكية المشتركة للموارد ، وامتلاك الخيرات الشخصية ليس مدانا بالضرورة. فقد كان مفكرو الماضي ينادون بالتقشف والاستهلاك الادنى ، ولكن شيوعيي اليوم يسلمون بامتلاك مواد الاستهلاك . الا انه يبقى ، هناك ، مأزق لم يحل : هل يجب الغاء الملكية في جعلتها من أجل الغاء المنازعات والاضطهاد ولتشجيع الاخاء وتجانس المصالح والترابط ؟ أم ان الشيوعية

تقوم ، على العكس من ذلك ، على الامتداد بحقوق الملكية وفوائدها الى الجميع بالتساوي ، معترفة ، على هـذا النحو ، بالحاجة الى التملك ؟ لقد عد المثل الاعلى الشيوعي ، دائما ، نقيض الانانية التي تتجسد ، خاصة ، في الملكية . الا ان هناك القليل من الامثلة المطبقة للشيوعية . وربما كانت قد تحققت داخل بعض الجماعات الدينية وفي بعض الكومونات وبين بعض الشعوب « البدائية » التي ما زالت تعيش على ظهر الارض . الا انه لا يبدو انها تحققت في البلدان الشيوعية .

الشيوعية السوفياتية

ان خلفية الشيوعية السوفياتية ، وهي الايديولوجية الرسمية للاتحاد السوفياتي ، هي انتشار الماركسية في الوسط الثقافي الروسي في نهاية القرن التاسع عشر . وكانت الامبرطورية الروسية المستبدة والمترنحة ، مع كونها ديناميكية على الصعيد الاقتصادي ، توفر أرضا صالحة للافكار الثورية . فقد شجعت الدولة القيصرية نمو الصناعة كي تستطيع روسيا منافسة الدول الاوروبية . وولد التصنيع نمو بورجوازية وبروليتاريا وطبقة وسطى . ولكن النظام لم ينجح فيالتكيف مع الطموحات السياسية للطبقات الاجتماعية الجديدة ، في تلبيةالمطالب الاقتصادية لطبقة فلاحين تؤلف ٨٠٪ من السكان . وبدت الثورة الطريق الوحيدة الى التقدم في نظر أقلية داخل كل طبقة ، أولا ، ثم في كل الامة تقريبا .

وقد انتشرت أفكار ماركس في الدوائر الثقافية اثر النزعة الشعبية التي لم تتوصل الى كسب دعم الجماهير . وقـد كتب بليخانوف (١٨٥٦ ــ ١٩١٨) ، وهو شعبي سابق ، عام ١٨٨٣ ، ان الطبقةانعاملة الاجيره (البروليتاريا) ستصبح القوة الثورية الرئيسية في روسيا . ولم يكن الفلاحون ، بعد ، طبقة ثورية امكانيا ، بل كانوا مقسومين الى مجموعات مستغلين ومستغلين تحت تأثير الرأسمالية . وفي العقد الاخير من القرن ، تبنى ، بصورة اجمالية ، خط بلخانوف لينين الذي كان أحد أخوته قد شنق عام ١٨٨٧ لأنه حاول اغتيال القيصر .

وفي نهاية القرن ، انفصل اتجاهان داخل الماركسية عن بليخانوف ولينين . وقد سمي ستروف وتوغان بارانوفسكي و « تحريفيون » آخرون شكلوا المجموعة الاولى من جانب خصومهم ، « الماركسيين الشرعيين » لأنهم التزموا الكتابات التي تسمح بها الرقابة . وكانوا يرون ان الراسمالية ، في وضع روسيا ، ستنمو تدريجيا ، وان الاشتراكية ستدخل في مستقبل بعيد ، بعد فترة طويلة من النمو الراسمالي ، اثر تطور وليس ثورة . ويشكل « الاقتصاديون »المجموعة الثانية مع كوسكوفا وزوجها بروكوبوفتش .. وكانا يريان أن على العمال ، نظرا لوضع روسيا المتخلف ، أن يكرسوا انفسهم للنضال في سبيل شروط اقتصادية أفضل وترك النضال السياسي الموجه ضد الاوتوقراطية للطبقة الوسطى ، وهي وجهة نظر تبنتها مجموعات سان بطرسبرج العمالية بصورة واسعة بين عامي ١٨٩٧ و ١٨٩٩ .

وقد انهار هذان الاتجاهان الجديدان . وبالفعل ، تحول « الماركسيون الشرعيون » و « الاقتصاديون » الى الليبرالية الدستورية ، في حين كانت الافكار الثورية تأخذ مكانها في الاوساط العمالية ، وفي حين كان لينين يشن حملة قوية ضد التحريفية . ولدى ثورة عام ١٩٠٥ تنازع حزبان كبيران على دعم العمال والفلاحين : الحزب الاشتراكي الثوري والحزب العمالي الاشتراكي الديمقراطي الروسي . وكان الحزب الاشتراكي الثوري الذي أسس عام ١٩٠١ يسير في سياسة الثورة الفلاحية والارهاب التي اخذ بها اسلافه الشعبيون . أما الحزب الاشتراكي الديمقراطي ، فقد تأسس «اسميا» في مؤتمر عام ١٨٩٨ ، ولكن تأسيسه الفعلي كان في المؤتمر الثاني الذي انعقد عام ١٩٠٣ . وكان يتبع خط بليخانوف .

ولم يشهد مؤتمر ١٩٠٣ للحزب الاشتراكي الديمقراطي هزيمة التحريفية فقط ، بل شهد ، أيضاً ، بداية انقسام الحزب بين « المتشددين » بقيادة لينين و « المتساهلين » بقيادة مارتوف (١٨٩٣ ـ ١٩٢٣) واكسلرود (١٨٤٩ ـ ١٩٢٨) . وكانت المسألة الاساسية

تتصل بواجبات عضو الحزب . فقد الح لينين على الاسهام الشخصي في احدى منظمات الحزب ، في حين اكتفى مارتوف بطلب مساعدة منتظمة شخصية لاحدى منظمات الحزب . وقد هزم لينين ، ولكن مجموعته حصلت على الأغلبية بعد انسحاب « البوند » اليهودي الذي رفضت مطالبته بالاستقلال . فكان البلاشفة ، اذن ، اصحاب الأغلبية ، في حين كان المنشفيك الاقلية . والمسألة التي كانت تفصل بينهم ذات دلالة . فقد كان البلاشفة يريدون ، في وضع روسيا السياسي القمعي ، حزباً مركزياً يسوده ثوريون متفرغون ، متكيفاً مع العمل السري . أما المنشفيك ، فقد كانوا يفضلون قاعدة أوسع وبنية مرنة .

وسرعان ما عقب هذا الخلاف التنظيمي تباين أعمق حول الستراتيجية السياسية . فقد كان البلاشفة يرون انه لا ينبغي على الحزب الاشتراكي الديمقراطي ، التعاون مع البورجوازية الليبرالية في النضال ضد الاوتوقراطية ، بل يجب ان يعمل باستقلال كامل . وفي عام ١٩٠٥ ، وبعد ان قدروا ان البورجوازية الروسية اضعف واجبن من أن تطيح بالاوتوقراطية ، دفعوا الطبقة العاملة التي كان الحزب الاشتراكي الديمقراطي يقودها الى عصيان مسلح بهدف اقامة جمهورية ديمقراطية . وأكد لينين (متفقاً في ذلك مع بليخانوف) ان في الامكان كسب الفلاحين للعمل الثوري بقيادة البروليتاريا . والحزب الاشتراكي الديمقراطي سيقيم ، بعد نجاح العصيان ، ديكتاتورية ثورية للبروليتاريا والفلاحين تفرض اصلاحات ديمقراطية . ولم يكن البلاشفة يستهدفون ثورة اشتراكية بالتعارض مع ثورة « ديمقراطية بورجوازية » . فقد سلموا ، تماماً ، بالمذهب الكلاسيكي الذي يقول إن الاشتراكية لا يمكن أن تتحقق في روسيا الفلاحية ما لم تلق الدعم من ثورة بروليتارية في بلد أكثر تقدماً .

ولم يكن المنشفيك موحدين حول الستراتيجية . ولكنهم كانوا يميلون الى الاعتقاد بأن البورجوازية الليبرالية تحتل موقعا مسيطرا في الصراع السياسي وبأن دور الحزب الاشتراكي الديمقراطي يجب ان

يقتصر على بناء قوة البروليتاريا السياسية ووعيها . فلن تكون البروليتاريا في مركز المشهد السياسي الا بعد فترة نمو صناعي في عهد حكومة ديمقراطية . وقد صرح المنشفيك ، لدى ثورة ١٩٠٥ ، «بأن الاشتراكية الديمقراطية يجب أن تستهدف الاستيلاء على الحكم أو المشاركة فيه ضمن حكومة مؤقتة ، ولكنها يجب أن تبقى حزب معارضة ثورة متطرفة » . (في موضوع الثورة الدائمة ، راجع تروتسكي) .

ومع اندلاع حرب ١٩١٤ ، أتاح ما كان يبدو ـ للينين ـ مجادلات صغيرة التفريق بين الانتهازيين والثوريين الحقيقيين . فقد عارض الحزب البلشفي الحكومة الروسية والحرب الامبريالية ، معاً ، على عكس معظم المجموعات الاشتراكية الاوروبية الاخرى . وقد انقسم المنشفيك حول الموقف حيال الحرب ، وندد بها مارتوف ، ولكن كثيراً من المنشفيك ساندوا القضية ألوطنية الروسية .

وفي عام ١٩١٧ ، وبعد الاطاحة بالاوتوقراطية في ثورة شباط ، عادت الانقسامات الى الظهور لدى البلاشفة . وقد ساندت أغلبية الحزب نداء لينين الى ثورة البروليتاريا والطبقة الفلاحية الفقيرة الذي تجسد في شعار خريف عام ١٩١٧ « كل السلطة للسوفيات » (السوفيات هم المجالس المنتخبة ، مباشرة ، من جانب الجماهير في مواقع العمل) . ولكن مجموعات متنوعة من البلاشفة ستنادي ـ وربما كانت تلك اول معارضة يمينية ـ قبل ثورة اكتوبر ١٩١٧ البولشفية ، وأثناءها وبعدها ، بتسوية وتحالف مع المنشفيك والاشتراكيين الثوريين الذين يدينون متابعة الحرب ويؤيدون تغييراً ثورياً . وضم هذا « الجناح اليميني » شخصيات مثل زينوفييف (١٨٨٣ ـ ١٩٣٦) وكامينيف (١٨٨٣ ـ ١٩٣٦) وريكوف (١٨٨١ ـ ١٩٣٨) ولوناشارسكي (١٨٧٥ ـ ١٩٣٣) وكانوا يرون ، خلافاً للينين ، أن البلاشفة لن يستطيعوا ، بسبب ضعف الطبقة العاملة في روسيا ، أن يحافظوا على بقائهم منفردين في الحكم . وكان ذلك موقفاً يشاركهم ، فيه ، بالطبع المنشفيك .

وخلال الحرب الأهلية والتدخل الأجنبي الذي تلى ، بين عامي ١٩١٨ ـ ١٩٢٠ ، ثورة اكتوبر أيد كل البلاشفة وكثير من المنشفيك والاشتراكيين الثوريين القضية السوفياتية . وجاءت الانتقادات داخل الحزب البلشفي ، من اليسار . فقد دعا « الشيوعيون اليساريون » بقيادة بوخارين (١٨٨٨ ـ ١٩٣٨) الى الحرب الثورية معارضين لينين الذي يريد أن يوقع ، بأي ثمن ، معاهدة صلح مع الالمان . وانتقد اليسار ، أيضاً ، السياسة الداخلية في بعض النقاط : مركزية القرارات المفرطة ، استخدام الاختصاصيين البورجوازيين وقيادة شخص واحد ، بدلاً من لجان منتخبة ، في المصانع . وقد طور «المركزيون الديمقراطيون» و « المعارضة العمالية » هذا الخط . وعدت المعارضات المتعاقبة هذه التدابير اعراضا لتحلل الثورة بسبب التأثير المسيطر لكتلة الفلاحين الفرديين . وبالمقابل ، راى لينين أن وجهات نظر « اليساريين » اللاواقعية هذه ضروب من الضلال المميز للبورجوازية الصغيرة . فقد كان الضعف العسكري السوفياتي يفرض ، في راي لينين ، معاهدة صلح مع الالمان . وفضلاً عن ذلك ، فإن على الطبقة العاملة الروسية ، بسبب عدم خبرتها ، أن تتعلم كيف تدير الاقتصاد . وكذلك ، فان قوة الثورة المضادة تلزم بضبط سياسي شديد جدا . وكان البلاشفة قد استولوا على الحكم مع معرفتهم أن البروليتاريا الروسية كانت ضعيفة وأن روسيا كانت متخلفة اقتصاديا ، ولم يتخيل لينين ، دون شك ، أن الضبط الوثيق والمركزي للحياة السياسية ، وكذلك تسمية الاداريين والمديرين من الاعلى سيبقيان سمتين دائمتين للنظام السوفياتي .

وبعد الانتصار البولشفي ، في الحرب الاهلية ، حافظ الحزب ـ الذي اتخذ منذ عام ١٩١٨ ، اسم الحزب الشيوعي (البولشفي) ـ على احتكاره للسلطة ودعمه . واشتد الانضباط الداخلي . وكان الامر يدور ، بالفعل ، حول النضال ضد الحصار الراسمالي المعادي وسيطرة الفلاحية الفردية في روسيا السوفياتية . ولكن « النيب » (السياسة الاقتصادية الجديدة) الذي انطلق عام ١٩٢١ سمح للفلاحين ببيع

منتجاتهم بصورة حرة وأحل ضريبة محل المصادرات التعسفية للدولة. وقد ظن لينين وانصاره أن اعادة الحلف بين الفلاحين والعمال سيوفر أساس الانتقال التدريجي نحو الاشتراكية ، في انتظار الدعم الاقتصادي الذي سيحمله الى روسيا انتصار الاشتراكية في بلد آخر . ونظراً للوضع الاقتصادي الميؤوس منه ، في بداية عام ١٩٢١ وللهياج الاجتماعي الكبير ، لم يلق « النيب » مقاومة كبيرة داخل الحزب . ولكن معارضة يسارية ، بقيادة تروتسكي ، نددت ، بحق ، منذ خريف ١٩٢٣ ، بصعود البيروقراطية في الحزب وخشيت ـ خطأ ـ أن تمنع هذه الأخيرة التصنيع والتحول الاجتماعي .

وساد الفكر السياسي السوفياتي ، بعد موت لينين (١٩٢٤) ستالين (١٨٧٩ ـ ١٩٥٣) الذي حكم في ظل انتصار التصنيع وأهوال المجاعة والتطهيرات في الثلاثينات ، والذي قاد الجيش السوفياتي خلال الحرب الرهيبة ضد النازيين بين عامي (١٩٤١ ـ ١٩٤٥) .

وكانت الايديولوجية الاقناعية التي تصورها ستالين أساسية في توطيد النظام السوفياتي . وقد أكد ، منذ نيسان ١٩٢٤ ، في كتابه « أسس اللينينية » وهو سلسلة محاضرات وأبحاث ، أن اللينينية ليست مجرد صيغة من الماركسية مكرسة لبلد ريفي ، بل انها « ماركسية عصر الامبريالية وديكتاتورية البروليتاريا » وتنطبق على العالم بأسره . واكتسبت مركزية لينين الديمقراطية (راجع لينين) نبرة جديدة : فالحزب ليس ، بالنسبة لستالين ، طليعة الطبقة العاملة الذي يقودها وينظمها ، فقط ، بل هو تجسيد الارادة الوحدوية التي تتوطد بالتخلص من العناصر الانتهازية . ان أسلوب عمل لينينياً سوف يركب بين الحماسة الثورية والكفاية الامريكية . وبعد بضعة أشهر ، أعلن ستالين ـ بتأييد من بوخارين وعلى الرغم من المعارضة العنيفة لتروتسكي وزينوفييف وكامينيف ـ انه من الممكن بناء الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي دون انتظار ثورة في بلد آخر .

وسرعان ما فصلت فكرة « الاشتراكية في بلد واحد » الستالينية اغلبية المكتب السياسي عن بوخارين وريكوف واعضاء آخرين للانحراف اليميني . ورأى بوخارين الذي لم يعد « يساري الاتجاه » والذي أيد « النيب » بحماسة أن التعاون السلمي مع الفلاحين يمكن أن يقود ، تدريجياً ، الى الاشتراكية . ولكن ستالين رأى ، عام ١٩٢٨ ، أن الصراع الطبقي يشتد بقدر ما يتقدم السير نحو الاشتراكية . وسوف يضيف انه لا ينبغي على الدولة البروليتارية ان تمحي في فترة الانتقال الى الاشتراكية ، بل يجب ، على العكس من ذلك ، تقويتها بسبب الحصار الامبريالي .

وهذه الايديولوجية التي تميز الستالينية تدعم التصنيع المتسارع واعطاء الزراعة ، الزامياً ، الصيغة الجماعية . وفي بداية الثلاثينات ، طرأ تعديل على التعريف السوفياتي للاشتراكية . فقد كان الماركسيون، حتى ذلك الحين ، يفترضون أن الاشتراكية ، مع احتفاظها بالمبدأ « البورجوازي » الذي يقول أن الاجر تابع للعمل المقدم ، تقتضي الملكية الجماعية والعامة لكل وسائل الانتاج والغاء التجارة واعتماد نوع من الاقتصاد دون نقد . ولكن الماركسيين السوفيات اكدوا ، حوالي ١٩٣٥ ، أن قطعة الأرض الفردية المعطاة للفلاحين في المزارع الجماعية والسوق الحرة المرتبطة بها يؤلفان جزءاً من الاقتصاد السوفياتي وأن اقتصاداً نقدياً قد يبقى حتى اقامة الشيوعية . وفي حزيران ١٩٣١ ، هاجم ستالين « نزعة المساواة » البورجوازية الصغيرة لأنها غريبة عن الاشتراكية . وهذا الدعم لانعدام المساواة بذريعة الكفاية يناقض روح التصور السابق للاشتراكية ان لم يناقض نصه .

وهكذا استطاع ستالين ان يعلن ، في كانون الاول ١٩٣٦ ، ان الاشتراكية قد اقيمت « مبدئياً » في الاتحاد السوفياتي . فقد استبعد استغلال طبقة من جانب طبقة اخرى وحل محله تحالف بين طبقتين غير متنازعتين : عمال الصناعة التي تملكها الدولة والفلاحين . وفي كانون الأول ١٩٣٦ ، عرف الدستور الاتحاد السوفياتي بوصفه دولة العمال

والفلاحين . الا ان ستالين الح على انه يجب ان تحتفظ الطبقة العاملة باليد الطولى في ادارة المجتمع من جانب الدولة . فليس للفلاحين ، اذن ، سوى الدور الثاني .

وصرح ستالين ايضاً ، خلال تطهيرات ١٩٣٦ ــ ١٩٣٨ ، بان انعدام التناقضات الداخلية داخل المجتمع الاشتراكي يتضمن ان كل الافعال والنظريات المعادية آتية من خارج هذا المجتمع . وسوف يعدل هذا المذهب الصارم تعديلا خفيفاً قبل موته بقليل . فسوف يسلم ، اذ ذاك ، بأن علاقات الانتاج يمكن ان تتاخر عن قوى الانتاج (راجع الماركسية) داخل المجتمع الاشتراكي . وسوف يلح على قيمة ضروب تباين الآراء في الماركسية . ومن المحتمل ان يكون ستالين قد حاول الشروع في نزع الستالينية من الايديولوجية السوفياتية ، ولكنه لم ينجح في ذلك .

لم تؤد الانتقادات الموجهة الى ستالين والى « عبادة الشخصية » التي افتتحها خروتشوف عام ١٩٥٦ الى اعادة تعريف جوهرية للاشتراكية السوفياتية . فقد بقي النظام اليساري مداراً من جانب حزب واحد . وبالمقابل ، هوجمت العقيدة الستالينية لتشديد نضال الطبقات في مرحلة الانتقال الى الاشتراكية هجوماً عنيفاً . وفي نهاية الخمسينات ، كرس خروتشوف ومستشاروه جهودهم لانضاج « مستقبل مشرق » اكثر منهم لانتقاد الماضي . وفي حين كان دستور عام ١٩٣٦ يعرف الاتحاد السوفياتي بوصفه دولة للعمال والفلاحين ، فان برنامج الحزب لعام ١٩٦١ تبنى مذهب خروتشوف القائل ان ديكتاتورية البروليتاريا قد تركت مكانها لـ « دولة الشعب بكامله » . ورأى خروتشوف أن الاشتراكية انتصرت «كلياً ونهائياً» في الاتحاد السوفياتي حوالي عام ١٩٦١ ، وان مرحلة بناء الشيوعية قد بدأت. ويؤكد البرنامج أن بناء الشيوعية في الاتحاد السوفياتي سينتهي حوالي عام ١٩٨٠ . واقترح هذا البرنامج الطويل الأمد طوباويات اخرى بين اهدافه . فـ « دولة الشعب بكامله » والانتقال نحو الشيوعية يستلزمان ، في رأي خروتشوف ، انحداراً للقسر من الأعلى وتزايداً للمشاركة الشعبية في

الحكومة والتقل الكثيف لوظائف الدولة التربوية والثقافية الى منظمات شعبية او تلقائية . وقد اصبح الانسحاب التدريجي للدولة ممكناً ، باستثناء ما يتعلق بوظائف الدفاع الخارجي .

وفي عهد بريجنيف (١٩٦٠ ـ ١٩٨٢) الذي شغل منصب الأمين العام للحزب منذ عام ١٩٦٤ حتى موته ، ضم تعريف الاتحاد السوفياتي على انه « الدولة الاشتراكية للشعب بكامله » الى دستور ١٩٧٧ (الوحيد منذ عام ١٩٣٦) . واعيد التأكيد على اهمية المشاركة الشعبية لفظياً ، ولكن آمال خروتشوف الطوبلوية هي التي تماوتت بالاحرى . وفي عام ١٩٦٦ ، وقبل ازاحة خروتشوف بعامين ، جرى التخلي عن الفكرة القائلة أن الاتحاد السوفياتي قد دخل مرحلة بناء الشيوعية ، ووضعت مرحلة جديدة هي مرحلة الاشتراكية النامية ، بين انجاز بناء الاشتراكية والشيوعية . وفي عام ١٩٨٢ ، صرح أندروبوف (١٩١٤ ـ ١٩٨٤) ، قبل خلافته لفترة قصيرة لبريجنيف ، بأن المرحلة التاريخية للاشتراكية النامية ستدوم طويلا وانه ستكون لها أطوارها ومراحلها. وسلم باحتمال عدم تطابق بين مصالح مختلف الرهوط الاجتماعية . واكد انه يمكن ، في كل الاحوال ، ودون أن يؤدي ذلك الى المنازعات ، انشاء آليات تسمح بـ « معرفة مختلف المصالح والمقارنة والتوفيق بينها » . وهكذا أنشيء اطار تحليل واصلاح سياسي . الا أن هذا التحليل الذاتي للشيوعية السوفياتية عانى ، دائما ، من ضيق في رؤية الامور . فهو لا يحسب حساباً لسمتين للاشتراكية لم يتوقعهما ماركس ولينين : تركيز سلطة القرار في مكتب سياسي يصطفي ذاته والموقع المسيطر لنخبة مزودة بامتيازات اقتصادية واجتماعية . والاصلاحات التي طرحت في الاتحاد السوفياتي ، في سنواته الاخيرة ، جرى طرحها مع هذا التحفظ . فقد دارت المناقشات حول مركزية سلطة الدولة ودور الحزب ، ولكن معظم المساجلات لم يعرف جيداً او بقي سرياً . وصعود حركة « التضامن » في بولونيا ، عام ١٩٨١ ، كشف عن توترات تحت الهدوء الظاهر للحياة السياسية السوفياتية . وسلم المكتب السياسي بضرورة الاصلاحات

على لسان غورباتشوف الذي قال عام ١٩٨٥ : « لم نعد نستطيع الانتظار، فلم يعد لدينا وقت للتردد » .

الشـيوعية الاوروبيـة

مصطلح مرسل يستعمل لوصف سيرورة التحول التي تجري في الاحزاب الشيوعية الحديثة للبلدان المنتمية الى الانظمة الديمقراطية ، لاسيما في بلدان اوروبا الغربية . وقد ولد مقدارا كبيرا من التحليلات في نهاية السبعينات جعلت المصطلح غير دقيق في الوقت نفسه الذي يغطي ، فيه ، ظاهرة هامة . واذا بحثنا عن مؤسس صريح للشيوعية الاوروبية ، فسوف نجده في التصريح الذي وقعه ، في مدريد ، في آذار ١٩٧٧ ،قادة الاحزاب الشيوعية في فرنسا وايطاليا واسبانيا . ولكن كل حزب من هذه الاحزاب سار في طريقه الخاصة بحيث انه كان يمكن أن نشعر ، في الثمانينات ، بأن الظاهرة كانت أقل أهمية مما كان يظن وأنها تمس ، في الوقت نفسه ، عددا من البلدان اكبر مما كان يوحي به عدد المشاركين الاولين .

ويمكن أن نؤرخ لنشوء الشيوعية الاوروبية بصور مختلفة بانطلاقنا من تحليلات بالميرو توغلياتي حول تعدد المراكز في نهاية الخمسينات او من ادانة الحزب الشيوعي الفرنسي لتصرف الاتحاد السوفياتي في تشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨ وخلال الثورة البرتغالية عام ١٩٧٤ ، أم ، اخيرا ، من انقسام الحزب الشيوعي الاسباني في اواسط الستينات وخروجه من السرية بعد موت فرانكو. وخصائص الشيوعية الاوروبية ــ وهي وجود خلافات مع موسكو ، لاسيما في ميدان السياسة الخارجية (ربيع براغ ، غزو افغانستان ، منع « التضامن » في بولونيا) ، وكذلك وجود جرعة من التغاير النظري وشيء من ارادة اصلاحات داخلية في الحزب ــ موجودة في كل الاحزاب الشيوعية لاوروبا الغربيةوالمتوسطية. وقد زادت هذه المواقف ، في المملكة المتحدة واسبانيا واوستراليا وفنلندا وايسلندا واليونان ، الانقسامات التي كانت موجودة ، سابقا ، داخل

الاحزاب الشيوعية . ولم تتطور دون خفض هام لعدد اعضاء الحزب الشيوعي أو قوته الانتخابية سوى في البرتغال .

ولا يوجد نص مرجعي يعرف مبادىء الشيوعية الاوروبية خارج مداخلة قصيرة لسانتياغو كاريلو تعود الى عام ١٩٧٦ . فالشيوعية الاوروبية مرتبطة بارادة اصلاح وليس بنزعة اصلاحية . وهي تستند الى انه لم يعد يمكن ، وقد ادت الراسمالية الاحتكارية الى تركيز الحكم، اليوم ، بين ايدي عدد صغير من الاشخاص ، تحليل الراسمالية الاوروبية بالتعابير التي استعملها لينين . فهذه الدولة في أزمة ، اليوم ، وليس العمال ، وحدهم ، اصحاب المصلحة في اجراء اصلاحات ، بل تضاف اليهم مجموعات مهنية اخرى ، بما فيها قوى الامن نفسها . والتحالفات التي يكون ، فيها ، للاحزاب الشيوعية مكان قيادي ، دون ان تكون الممثلة الوحيدة للطبقة العاملة ، تسمح بأعمال ديمقراطية وغير عنيفة بموجب مبدأ حرب الموقع الذي طوره غرامشي . وما هو منظور هو مرحلة انتقالية طويلة أكثر منه ثورة . وسوف تتوسع الديمقراطية دون اللجوء الى ديكتاتورية البروليتاريا .

وعلى الرغم من أن الحزب الشيوعي يستمر في البقاء في الطليعة ، فيجب أن يقتسم الحكم مع الاشتراكيين الديمقراطيين وجماعات أخرى ، خلال المرحلة الانتقالية على الأقل . وتقتضي الشيوعية الاوروبية ، على الصعيد الداخلي ، مساهمة أكبر لاعضاء الحزب الشيوعي وتطبيقا أدنى للمركزية الديمقراطية .

وسوف يخلق العمل المنسق لمختلف الاحزاب اليسارية ، مع احتفاظه باطار الحدود القومية ، حركة أوروبية لصالح نزع التسلح واقامة علاقات وثيقة مع بلدان العالم الثالث . وتؤدي الشيوعية الاوروبية ، ايضا ، الى نوع جديد للحركة الشيوعية الدولية يتصف بالاستقلال والاحترام المتبادل بين الأحزاب الشيوعية التي لا يسيطر عليها الاتحاد السوفياتي .

وتشمل الشيوعية الاوروبية ، على الصعيد التاريخي ، البحث عن طرق قومية نوعية للوصول الى الاشتراكية ، وهذا المبدأ يصبح ضروريا منذ ان تخرج الاحزاب الشيوعية على منطق العزلة المرتبط بالحرب الباردة لتتبنى سلوك تكامل مع عمل النظام السياسي كما هو موجود . ولن تزول الفئوية من جراء ذلك ، وتبقى ، هناك ، قطاعات عديدة من الحزب الشيوعي تدافع عن الفكرة القائلة ان النموذج السوفياتي يجب ان يؤلف المرشد الاساسي للعمل السياسي . ولم يصل الاصلاحيون الى اكتساب نفوذ هام ، في بداية السبعينات ، الا بصورة تدريجية . وقد جرت مساجلات قوية في بلدان كايطاليا واسبانيا ، حول العلاقات التاريخية مع الاتحاد السوفياتي . اما في فرنسا والبرتغال ، فقد كانت المناقشة اكثر تكتما على الرغم من أن الحزب الشيوعي تخلى عن نظرية ديكتاتورية البروليتاريا . وقد أنضج كل حزب ، بصورة ما ، نظريته الخاصة في العلاقات داخل الحركة الشيوعية الدولية من خلال علاقاته بالاحزاب الشيوعية الأخرى (موسكو - بكين ، بلغراد ، هانوي ..) .

وفي بعض المناسبات ، تحولت المناقشة النقدية الى تنديد حقيقي : وربما كان الاسباني كاريلو اقل من كان في أقواله غمغمة . وقد رد عليه السوفيات ، من جهة اخرى ، بقوة معادلة وكثيرا ماشجعوا الاقليات التقليدية على مقاومة ماسموه « التحريفية » .

وعلى الصعيد الداخلي ، تزايد انخراط الاحزاب الشيوعية في العمل الحكومي . وربما كان فشل المفاوضات حول البرنامج المشترك هو اصل فشل اتحاد اليسار في انتخابات عام ١٩٧٨ في فرنسا . وعندما شكل فرانسوا ميتران ، عام ١٩٨١ ، حكومته ، عاد الى الحكومة اربعة وزراء شيوعيين ، فقط ، استقالوا ، فيما بعد ، احتجاجا على سياسة التقشف . اما اشتراك الحزب الشيوعي الايطالي مع الديمقراطيين المسيحيين في الحكومة بعد عام ١٩٧٧ ، فلم يدم سوى عامين توجب ، بعدهما ، على الحزب الشيوعي التسليم بالعودة الى المعارضة حيث وجد

نفسه في وضع غير مريح ينبغي عليه ، فيه ، محاولة الاحتفاظ بعلاقات مع الاشتراكيين مع انتقاد سياستهم . وكان على الحزب الشيوعي البرتغالي أن يواجه موقفا مماثلا .

ويدل مصطلح الشيوعية الاوروبية على سيرورة تاريخية على شكل بذرة داخل الاحزاب الشيوعية الاوروبية خارج دائرة النفوذ المباشر للسوفيات . وقد تنحل الى جماعات صغيرة وتزول ، امكانيا ، او تؤلف أساس تجديد للاحزاب الشيوعية يؤلف ، على هذا النحو ، معطى رئيسيا في النضال من احل السلطة السياسية .



حـــرف الصـــاد

الصـــين (الفكر السياسي في ٠٠٠)

ينافس الفكر السياسي الصيني الفكر السياسي الاوروبي من حيث الغنى والتنوع على الرغم من السيطرة الطويلة التقليدية الكونفوشية . ويمكن ان نميز عددا من الفترات . فخلال اسرتي شانغ وزو (من حوالي ١٧٦٦ ق.م الى ١١٢٢ ق.م واعتبارا من العام الاخير) اللتين حكمتا الحوض الاسفل للنهر الاصفر ، لم يكن هناك بعد ، فكر سياسي ، ولكن تقليدا اساسيا يظهر في هذه الفترة . وانطلاقا من بداية تحلل اسرة زو (حوالي ٧٧٠ ق.م) الى عدد من الممالك المحاربة وحتى توحد المناطق التي مازالت تشكل قلب العمق الصيني من جانب اسرة كوين (٢٢١ ق.م) ازدهرت نظريات عديدة في الحكم . وكانت تلك هي فترة « المائة مدرسة » التي مازالت ، بالنسبة للصين المعاصرة ، نموذج الخطاب الحر والحي (ومن هنا تعبير ماو : « فلتتفتح مائة زهرة ، ولتتجادل مائة مدرسة ») . وكانت الكونفوشية والشرعية والطاوية اهم مدارس ذلك العصر . وتعاقبت على الصين ، بعد نهاية اسرة كوين القصيرة الاجل ، عدة اسر (بدءا من ٢٠٦ ق.م) متفاوتة التأثر بالكونفوشية ، على الرغم من ان الطاوية والبوذية حصلتا ، احيانا ، على الحظوة في البلاط . وكانت تلك ، دون شك ، فترة الكونفوشية الرسمية على الرغم من ان هذه الاخيرة عقيدة تركيب وتطورية بعيدة جدا عن افكار مؤسسها . والكونفوشية التي روجعت اسسها الفلسفية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر (البعث الكونفوشي الجديد) ظلت مذهب الامبراطورية حتى نهاية الاسرة الاخيرة عام ١٩١١ . ومازال تأثيرها قويا في الصين والشرق الاقصى الصيني .

وقد ارتبطت اولى نصوص الفكر السياسي لمدة طويلة ، باسرة شو على الرغم من ان دراسات لاحقة اثبتت ان بعضها كتب بعد ذلك .

وهذه المؤلفات « الكلاسيكية » هي اكداس من الاشعار والتقارير التاريخية والحقوقية وكتابات حول التنجيم . ويعتبر ، تقليديا ، انها كانت تؤلف الاثار المكتوبة لعصر ذهبي للحضارة . وقد اعطيت اكثر التأكيدات غموضا دلالة عميقة وولدت تعليقات لامتناهية . وتبين المعلقون تقليدين اساسيين . الاول هو « تفويض السماء » اي الفكرة القائلة ان الاسرة المالكة مكلفة بادارة الامبرطورية بقدر ما يكون حكمها فاضلا ومفيدا، ولكنها تفقد حق الملك اذا اصبح الحاكم فاسدا او اذا انهالت كوارث على السكان . والثاني هو السلوك الاخلاقي النموذجي لبعض اوائل الحكام ، وهم حكماء ازاح احدهم ابنه ليختار ، لخلافته ، رجلا من العامة يتفوق عليه في الفضيلة .

وكان كونفوشيوس (كونغ ــ فو ــ تسو ٥٥١ ــ ٤٧٩ ق.م) اول مفكر سياسي صيني (اذا تركنا جانبا « الشرعي » كوان تزو المتوفى عام ٦٤٥ ق.م والذي شوهت كتاباته) . ونسبت اليه ، في الماضي ، كتابة مجموعة من النصوص الاخرى ، ولكن « الاحاديث » هي التي تعبر عن افكاره افضل تعبير . ونسب اليه التقليد كيان الموظف الكبير وقدرات خارقة للطبيعة . ولكن الواضح ، اليوم ، هو أنه كان متقفا جوالا ومعلما متواضعا لم ينجح ، ابدا ، في لفت انتباه الحكم اليه . الا انه شغل منصبا رسميا صغيرا خلال بعض الوقت في الولاية التي ولد فيها . وكان كونفوشيوس يؤكد انه ينوي اعادة احياء طقوس اسرة زو المنهارة واحتفالاتها واعرافها . وتحتوي مقترحاته الرامية الى استبعاد الفوضى والشر في زمانه على تجديدات ملحوظة . والمثل الاعلى الكونفوشي هو الحكم بالقدوة الاخلاقية لابفضل التفوق العسكري او باتباع مبدأ الخلافة الوراثية . وهكذا يجب على الامير ان يتصرف بحيث يتمنى كل الناس ان يكونوا رعاياه وبحيث يكون من غير المجدي سن قوانين لضبط سلوكهم . وسوف يكون مستشارو الحكومة وموظفوها رجالا يتمتعون بمزايا حقيقية (ان يكونوا حكماء او رجالا من نوعية جيدة) تشهد عليها معرفتهم ودراساتهم . ويرى كونفوشيوس ان اتباع المعرفة هؤلاء سيتخذون من

« الكرم » (الفضيلة الرئيسية الكونفوشية) مبدأ لسلوكهم وأنهم سيعملون من اجل رخاء الشعب الذي يكون العمل المصدر الوحيد لثروته. ولا يميز كونفوشيوس بين السلطة الاسرية والسلطة السياسية مقدرا ان المجتمع امتداد لمحيط الاميروان الاسرة الحسنة التنظيم هي اساس الدولة.

ويستعيد كونفوشيوس تقاليد حضارة زو الارستقراطية وقيمها ، ولكنه يفعل ذلك من اجل تحويلها تحويلا عظيما . وهو يقبل ، دون اية مشكلة ، ضرورة التسلسل الاجتماعي وتقسيم العمل (بين الفلاحين والمتعلمين) ، ولكنه يرى أن معظم الناس قادرون على تحسين ذواتهم بفضل التربية . وفضلا عن ذلك ، فهو لم يرفض ، قط ، تعليمه حتى لاولئك الذين كانوا أقل الناس موهبة بقدر ماكانوا يظهرون أنهم مجتهدون. ويلح على واجبات الامير حيال رعاياه ، وكذلك على واجبات رجال العلم في خدمة الدولة . فيجب على هؤلاء الاخيرين أن يقدموا نصائح يبنونها على مقتضى الكرم حتى ولو كانت هذه النصائح مهددة بأن يساء تقبلها . وفضلا عن ذلك ، فان أسس الكونفوشية ، باستثناء بعض الاشارات الى « سماء » (ليس فيها تشبيه للخالق بالانسان) هي مصدر للفضيلة وحكم على المصير ، زمنية أكثر منها روحية .

وقد طور الكونفوشيون ، بعد ذلك ، هذه النظرية بصور متنوعة جدا . فيستند منسيوس (مونغ ـ تو ، حوالي ٣٧٢ ـ ٢٨٩ ق.م) ـ الذي كان له نفوذ قوي في عصره والذي لم يتجاوزه معلمه في سلطته الا فيما بعد ـ الى الفكرة الكونفوشية عن مصادر الفضيلة . فهو يرى ان « القلب الاصيل » لدى كل انسان (وهو ، نفسه ، انعكاس للنظام الكوني) يحتوي على العناصر الحية والجنينية لاربع فضائل يتوقف نموها على محيط مناسب ، ولاسيما على تربية ملائمة . وقد انتقد ، بشدة ، استعمال القوة من جانب كبار السادة في عصره ، مطالبا بحكومة ملكية لمصلحة الشعب ومبررا قتل الطغاة . ويقترح سوين ـ تسو (حوالي ٢٩٨ ـ ٢٣٨ ق.م) وهو موظف ومعلم ، تفسيرا مناقضا للتراث الكونفوشي . فالشهية هي المظهر الاساسي للطبيعة البشرية (« قليل من الاشياء ، كثير من الرغبات ») . ولكن سوين ـ تسو يؤكد القدرة العامة

للانسان على التعلم وتنمية ثقافته وهو يرى ، بروح قريبة من هوبز (كان يلح على ضرورة صياغة مفهومية واضحة ومتماسكة لتاسيس محاكمة مضبوطة) ، وكاتبا في عصر حروب مستمرة ، ان الحضارة وطقوسها ومراسمهاهي المصدر الوحيد للنظام. فيجب ، اذن، على البشر ان يتعلموا الفضيلة ، كما يحتاج اعضاء كل جيل الى تربية نامية تحت طائلة بقائهم كائنات مزودة بالشهية فقط . ومن الجوهري ان يسيطر على الحكومة الملكية المكلفة بهذه المهمة مستشارون كونفوشيون . وكان منسيوس ذا روح صوفية ، في حين كان سوين ـ تسو عقلانيا . وكان يرد « السماء » الى أعمال الطبيعة ويصرح بأن البشر يصنعون مصيرهم وان الطبيعة حيادية بالنسبة لجهودهم .

أما مدرسة الشرعية (أو مدرسة « المنهج ») التي نافست الكونفوشية ، فلم تولد من كتابات مؤلف واحد ، ولكنها تمثل ، بالأحرى، مزيجا من عناصر مختلفة علق عليها آخر منظر شرعي (أو مشرع) هان فوي (حوالي ٢٨٠ ـ ٢٣٣ ق.م) ، وكان أول الشرعيين (غير كوانغ تسو المتوفى عام ٦٤٥ ق.م) شانغ يانغ (المتوفى عام ٣٣٨ ق.م) وشن يو هاي (حوالي ٤٠٠ ـ ٣٣٧ ق.م) . وقد نجح شانغ يانغ ، بسياسته ، في اعطاء الكوين ، أقرب الدول المحاربة الى الغرب . الحد الأعلى من الكفاية والقوة بطرحه ، على هذا النحو ، أساس توحيد للصين تحت وصاية الكوين في القرن التالي . وكان شانغ يانغ يريد الدولة كأداة ناجعة للحرب . فالموظفون الوراثيون يجب أن يبدلوا باداريين أكفياء . وقانونهم هو ارادة الأمير . ويجب تشجيع الزراعة والحرف على حساب الفعاليات التجارية والاستهلاك الكسول . وعلى العكس من ذلك ، اقترحت مذاهب أخرى ان يكلف الاداريون بتعليم الشعب وأن ينظم السكان بحيث تكون الجماعات مسؤولة عن سلوك أعضائها . وقد كان شن يو هاي ، وهو معاصر لشانغ يانغ ، لبعض الوقت ، مستشارا لدولة صغيرة تدعى هان . ولا نعرف سوى أجزاء من عمله ؛ ولكن من الواضح انه معنيا ، كثيرا ، بالتقنيات الادارية ومناهج

الحكم . والتوصيات التي يقدمها للأمير بتسان وجباته تقترب من فكرة اللا ارتباط الطاوية ـ درب الحكم . فالأمير مركز دولاب ساكن ، في حين لا يكف الوزراء والموظفون عن الدوران . وارادته اساسية من اجل أن يكون الحكم ممكنا . ولكنه سيبقى سيد الموقف بتجنبه بيان تفضيلاته قبل اتخاذ قرار والانخراط في انضاج سياسة مشخصة .

ونلقى هذه العناصر ، بين عناصر اخرى ، في عمل هان فيزي ـ الذي هو ، دون شك ، مع سوين ـ تسو ، اهم منظربالنسبة للقارىء الغربي . ان هاي فيزي الذي درس على سوين ـ تسو في شبابه يستعيد ، الى حد ما ، تصوره للطبيعة البشرية ولا سيما لطابعها المرن ، ولكنه يرفض الايمان الكونفوشي بالكرم . ومعايير الفرد مختلفة عن معايير الدولة . فيجب أن يملك الأمير حرية كاملة في استعمال المكافآت والعقوبات ـ السلاحين الاساسيين ـ التي تسمح بضمان سيادة معايير الدولة ، الوحيدة القادرةعلى انتاج النظام . وقد طور هان فيزي، بصورة مسفسطة وفلسفية : الفكرة الشرعية الاصلية التي ترى أن الدولة يجب أن تنظم كي تكون لارادة الأمير قيمة القانون . ولن يتصدى الفكر الغربي لهذه المسألة الا بعد زمن طويل . ويجب أن تكون ادارة الدولة ، على قدر الامكان ، مرتبة وقابلةللتنبؤ بها وبريئة من النزوات الشخصية . وهو يقول : « لا يجري القانون استثناءات لرجال من مرتبة عالية أكثر مما يتشوه خيط الرصاص ليتكيف مع قطعة خشب » . فهو يطرح ، اذن ، قيودا تنطبق على الأمير ايضا .

ومن الاصعب توضيح النظرية السياسية للطاوية (التي لا ينبغي الخلط بينها وبين الديانة الطاوية التي نمت فيما بعد) . فالفصول الأولى من العمل المنسوب الى شانغ تسو (حوالي القرن الرابع ق.م) تنصح الحكيم المقبل بالانسحاب من العالم . فجهود الانسان عقيمة في عالم غير مبال . ويجب على الحكيم ، اذن ، أن يفضل البساطة وعدم الجدوى ، ويصل ، بذلك ، الى فهم عبث الوجود الانساني . ونجد هذه الوصية في الكتابات المنسوبة الى لاوتسو (في منتصف القرن الثالث ق.م) كما نجد ، فيها ، صياغة شعرية وبارعة لأساسها الميتافيزيكي . والطاو ،

أو الطريق (وهو مصطلح يستعمله الكونفوشيون ، انما بمعنى مختلف) يحتوي على شيء وهو يتجاوز الفهم البشري لأنه غير محدود امكانيا . وهو ، كذلك ، « قاس » بقدر ما لا تكون حركته مضبوطة من جانب الفعالية البشرية التي لا تعيه فضلا عن ذلك . فالحكيم سوف يختار ، اذن ، القعود عن الفعل . ولكن لاوتسو يستعيد ، نوعا ما ، نصائح بعض المؤلفين الشرعيين الموجهة الى الامير (ولنلاحظ ، هنا ، أن هناك معلقين اكتشفوا مشابه فلسفية بين الشرعية والطاوية) ، فهو يؤكد ، فعلا ، ان الحكيم الطاوي هو ، على وجه الدقة ، بطمأنينة روحه الناجمة عن انعدام ارتباطه بأشياء العالم العابرة ، الذي سيكون الامير المثالي . وهو يقترح رؤية للبساطة الريفية التي تحافظ على الممارسات القديمة ولا يلعب الذكاء ، فيها ، اي دور على اعتبار أن القعود عن الفعل هو ، ايضا ، الحكمة السياسية العليا .

وهناك مدارس اخرى تستحق الذكر الى جانب هذه المدارس الثلاث ان موتسو (حوالي ٤٧٩ ــ ٢٩٠ ق.م) نافس كونفوشيوس وأسس سلكا عسكريا مكرسا لمقاومة الحرب . وموتسو الذي رأى ان الكونفوشيين اقاموا فلسفتهم على التحيز الذي هو سبب كل الصراعات لانهم شجعوا البر بالوالدين يرى أن لكل البشر الحق في احترام (أو حب) عام ويتساوى ، فيه ، الجميع . وهو يعتقد أن كونفوشيوس يضيع الوقت والموارد في طقوس معقدة ومراسم حداد ويقترح ، على العكس من ذلك ، أن تحدد كل سياسة الدولة بموجب حاجات الشعب . ولا تسمح كتاباته بتبين واضح لكيفية مواجهة تعريف مثل هذه السياسة ونتائجها . وهو يستند ، من جهة ، الى ابستمولوجيا شعبية ــ ما هو حقيقي يستنتج ، جزئيا ، مما يعتقده الشعب ــ ، ولكنه ، من جهة اخرى ، نصير صارم لمدلول « التماثل مع الأعلى » بحيث يخضع كل واحد ، في الدولة ، لتوجيه وحيد . وقد شكل اتباع موتسو طائفة شبه دينية وطوروا نظاما منطقيا معادلا لنظام الاغريق ، ولكن تأثير موتسو تراجع بعد ذلك ، واهمل عمله حتى زمن قريب . وقد ضمت الصين في تلك الفترة أيضا « مدرسة الأسماء » ، وهي مجموعة متغايرة من السفسطائيين والمناطقة الذين

عالجوا مسألة الوجود والنسبية والعلة ومسائل فلسفية أخرى (هو تي ، حوالي ٣٨٠ ـ ٣٠٥ الذي أنشأ مفارقة الحركة لدى زن ، كونغ ـ سن لونغ الذي تصدى لمسألة الخاصة والعموميين) . وقد كان لهم بعض التأثير في الفكر السياسي وشغل كثر منهم مناصب سياسية ، ولكن دورهم لا يمكن ان يقارن بدور سفسطائيي اليونان الكلاسيكية . ولنلاحظ ، ايضا ، سفسطة الكتابات الصينية حول السياسة وستراتيجية الحرب التي كانت مستوطنة في ذلك العصر . والكتاب الذي ينسب عامة الى سوين تسو (وربما الى سن بين الذي عاش في القرن الرابع ق.م او الى جده المفترض ، سن فو في القرن السابق) تحفة من تحف الستراتيجية . فهو يشمل كل الصلات بين السياسة والحرب ويتضمن فصلا حول تقنيات التخريب جديرا بالقرن العشرين . واخيرا ، ازدهرت مدارس ميتافيزيكية عديدة (تشمل الينغ يانغ ومدارس العناصر الخمسة) الا انه لم يكن لها تأثير مباشر في الفكر السياسي .

وقد وحد امراء كوين الصين عام ٢٢ ق.م . تحت راية الشرعية . والعهد الاستبدادي القصير لأسرة كوين (التي كان بين مستشاري امبراطورها لي سو . وهو زميل دراسة لهان فيزي وسوين تسو) هو أصل السمعة السيئة التي عانت منها الشرعية في الصين منذ ذلك الحين . ولكن ماوتسي تونغ حاول تحسين سمعة المدرسة بمقارنته منجزات الامبراطور كوين بضروب نجاحه الخاصة . وقد اختارت اسرة هان (التي سيصبح اسمها رمزا للشعب الصيني) ، عام ١٤١ ق.م ، ان تجعل من المدرسة الكونفوشية الممثلة الوحيدة للامبراطورية ، ولكنها كونفوشية محولة ، لا يمكن التعرف عليها بسبب المقاربة التوفيقية لأصحاب هذه المدرسة والضرورات العملية التي يخلقها حكم اقليم واسع وكثير السكان .

وحاول كونفوشيوهان الذين سادهم تونغ شونغ ـ شو (حوالي ١٧٩ ـ ١٠٤ ق.م) مزج فلسفة كونفوشيوس السياسية والاخلاقية مع

التأمل الميتافيزيقي والكوني لينغ ــ يانغ ومدارس العناصر الخمسة ، وكذلك مع تفسيرات مفهوم النبوءة كما هي موجودة في « كتاب التغيرات » (اي شنغ) . وكان تونغ شونغ ــ سو يتصور الكون كوحدة عضوية يضطرب ، فيها الين (ممثل كل ما هو قائم وخاضع وانثوي) واليانغ (ممثل كل ما هو براق وعدواني ومذكر) والعناصر الخمسة (الماء والنار والخشب والمعدن والتراب) في حركة دائمة بموجب ترتيب سابق التحديد . وهذه الحركة تولد الفصول والحياة والانسان . والانسان هو ، في الوقت نفسه ، انبل الكائنات الحية والصورة المصغرة للكون . وطبيعته (وهي مصدر الفضائل التي تشمل الكرم) تتضمن خليطا من المشاعر او الانفعالات على صورة اليانغ والين اللذين يتشابكان في الكون . ويحتاج الانسان الى الثقافة لتنمية طبيعته (ومن النادر ان يفعل ذلك دون مساعدة) وبالتالي الى الكرم الذي سيسمح له بضبط انفعالات وتعبيراته ، ويقع على عاتق الامير ان يحمل اليه هذه الثقافة . وقد زرع تونغ شونغ ــ شو بعض المدلولات السياسية والاخلاقية الكونفوشية في ميتافيزياء مختلفة كليا . وهو يقترح ، بين عناصر اخرى لمذهبه ، فلسفة للتاريخ تتعاقب ، فيها ، السلالات بموجب تفويض السماء وحسب دارة سابقة التحديد من الالوان والنقاط الاصلية . وتدل العجائب والكوارث على أن الامير قد تصرف باسلوب خرق ، معه ، النظام او النموذج الصحيحين . وقد ارتكبت مخالفة تقتضي تضحيات وغرامات . وكانت كونفوشية هان اصطفائية لانها ادخلت ممارسات شرعية عديدة في ادارة الامبراطورية . ونحن نجدها ، مثلا ، في « الخطاب حول الملح والحديد » لعام ٤١ ق.م وهو محاورة بين انصار الشرعية المؤيدين لتقرير حكومي يتصل ، خاصة ، بالنفقات العسكرية والادارية ونقاد يشيدون بقيمة التقشف الكونفوشية . وهم يبينون ان على الدولة تفضيل المعايير الاخلاقية على آلية بيروقراطية ، قسرية وباهظة التكاليف . ان هذا المؤلف الحي والقابل للقراءة يذكر بالمناقشات بين الاشتراكيين وانصار اقتصاد السوق . وهذا العصر ، ايضا ، هو العصر الذي ظهر ، فيه ، اول تاريخ كبير للصين كتبه سو ــ ماشيان (حوالي ١٤٥ ــ ٩٠ ق.م) .

ان الطاوية هي التي كانت اكثر ما يثير الاهتمام في بداية التاريخ الميلادي . ثم بدات البوذية في اجتذاب الفكر الصيني . وقد بلغت ذروة نفوذها الفلسفي والديني والسياسي في عهد اسرة تانغ (٦١٨ ـ ٩٠٦) . ومن اجل مقاومة معتقد رأي كثيرون انه اجنبي ، او من اجل الرد على المسائل الفلسفية (ولا سيما مسائل الوجود) التي اثارتها الميتافيزياء البوذية ، انخرط مثقفون في حركة (البعث الكونفوشي) . وقد نما تأثير الكونفوشية الجديدة اعتبارا من أسرة سنغ (٩٠٦ ـ ١٢٧٩) وانتشر رغم الغزوات المغولية ليصبح التقليد الفلسفي في عهد اسرة مينغ (١٣٦٨ ـ ١٦٤٤) . وكان نظام الحكم الصيني يستند ، في ذلك العصر ، الى اصطفاء صارم للبيروقراطية بفضل امتحانات تنصب على الكتابات الكونفوشية . وقد سمحت المطبعة بالانتشار الواسع لمؤلفات كونفوشيوس ومفسريه في الامبراطورية (كما في كوريا واليابان وفيتنام) .

والكونفوشيون المحدثون وتلاميذهم اداريون ورجال اعمال بقدر ما هم علماء . وغالبا ما كانت لافكارهم ومناقشاتهم نتائج عملية بالنسبة للسياسة الحكومية ونتائج مؤلمة لهم هم انفسهم ، احيانا .

وكانت الكونفوشية الجديدة حركة واسعة تغطي تنوعا كبيرا من البنود، ولكن شوهسي (١١٣٠ ـ ١٢٠٠) هو الذي عد ، بدءا من القرن الرابع عشر ، رأس الموجة . والاساس الميتافيزيكي لفلسفة شوهسي السياسية يشبه اساس الافلاطونية الجديدة الاوروبية . فكل شيء موجود هو تجسيد لمبدأ او معيار خاص وثابت . فالكون مؤلف ، اذن ، من « شي » ، أي ما هو شكل او مادة ، ومن « لي » ، أي المبدأ ، فوق الاشكال . ومجموع المبادىء في الكون يؤلف السامي الاعلى (تاي شي) . وبما ان فلسفة شوهسي فلسفة عضوية (تستلهم كونفوشية هان) ، فان السامي الاعلى مداخل ، اذن ، لكل شيء . ومبدأ شيء ما ، كما في الافلاطونية ، كامل ولكن امكانية النقص ، وبالتالي الشر ، تظهر لان هذا الشيء يتخذ شكلا ماديا . وعلى البشر (ولا سيما العلماء المثقفين منهم) ، من اجل تجنب الشر والاتجاه نحو الكمال الذي هو مبدؤهم الوحيد ، ان

يثقفوا عقولهم ويحاولوا فهم المبادىء ، وبالتالي مجموعها بفضل « فحص الاشياء » . وكان شوهسي يفكر في قفزة للفكرة الحدسية نحو «الاستنارة الفجائية » البوذية زمن اكثر منه بالفحص المخبري للعالم المادي .

ولكن الهدف هو ، بالتأكيد ، استيعاب نموذج النظام الكوني الموجود اكثر من استيعاب واقعيته الاساسية . وعند ذلك ، سوف تتلقى الطريقة الكونفوشية قوة جديدة من اجل « تصحيح ذاتها واعادة الطقوس » . فالواجب الاساسي للمتعلم الذي يحث عن السلمي الاعلى في قرارة نفسه هو اصلاح عالم البشر بموجب المبادىء التي اصبح يعرفها . ولايدور الامر، كما لدى ماكس فيبر ، حول معتقد سهل ومحافظ ، بل حول عبء ثقيل ، صعب ومعقد بالنسبة لمن يؤمنون بـه .

لقد سادت افكار شوهسي ومثلت ، دون شك ، التقليد . واقترح علماء آخرون تفسيرات مناقضة للتقليد الكونفوشي ، لا سيما وانغ يانغ مينغ (١٤٧٢ ـ ١٥٢٩) الذي كان يؤكد التماثل بين الروح ومبدأ الاشياء « لي » .

وقد انتقدت الكونفوشية ونسفت الابحاث الفيلولوجية، مثلا، بعض الآراء التقليدية حول كتابة النصوص الاولى ، ولكن هذا المذهب بقي قوة حية حتى نهاية القرن التاسع عشر . وقد اقام كانغ يوفي (١٨٥٨ ـ ١٩٢٧) ، ملهم حركة الاصلاح لعام ١٨٩٨ ، افكاره السياسية (التي كان يمكن ، لو طبقت ، أن تدمر قسما كبيرا من البنية التقليدية للامبراطورية) على تفسيره لكونفوشية اصلاحية . ولم تبدأ اعادة تقويم كاملة لفكر كونفوشيوس الا انطلاقا من حركة ٤ أيار ١٩١٩ ، مع الخميرة الثقافيةالتي صاحبتها .

ويعكس الفكر السياسي الحديث في الصين تأثيرات مايقرب من كل المذاهب الغربية التي ترجمت الى الصينية . وقد كان المذهب القومية الذي يلتقي ، من بعض وجهات النظر ، بالرؤية الصينية للهوية اتباع عديدون ، منهم سان يات سن (١٨٦٦ ـ ١٩٢٥) . ولكن الماركسية الصينية (راجع ماوتسي تونغ) ما زالت تضم مشاغل كونفوشية عديدة .

حـــرف الضـــاد

الضيـــاع

مفهوم اساسي للنظرية السياسية والاجتماعية المعاصرة وللاهوت وعلم الاجتماع وعلم النفس . ويشير الضياع ، في ابسط معانيه ، الى مدلول الحرمان والتخلي والتنازل . والمصطلح ، في اللغات الغربيـة Alienation مشـــتق من الفعـــل اللاتيني Alienore اي تخلى . وقد كان الضياع يعني ، في الاصل ، تحويل ممتلكات شخص الى آخر ، ولكن معناه اتسع ، شيئا فشيئا ، ليرتبط بفكرة قابليته للنقل او عدم قابليته فيما يتعلق بممتلكات غير مادية كالحقوق والحريات ، وكذلك فيما يتعلق بالخصائص والصفات المشتركة بين الافراد بوصـفهم كائنـات بشرية ومواطنين . ولم يكن يمكن ، في القرن الثامن عشر ، « بيع الحق » غير القابل للتصرف فيه ولا نقله ولا توزيعه ، كحق لا يمكن حرمان الورثة منه . وهذا المعنى الاصلي باق ، في ايامنا ، في القاموس الحقوقي حيث ما زالت الملكية (او الاشياء الممنوحة) توصف بانها « غير قابلة للتصرف فيها » . ولكن النظريةالاجتماعية الحديثة لا تستعمل المصطلح بهـذا المعنى . فقد اكتسبت الكلمة ، منذ قرنين ، دلالات اخرى ظل انتشارها وتوسع استعمالها ، مع ذلك ، حديثين نسبيا . ففي عام ١٩٣٠ ، مثلا ، كانت « الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية » ما زالت تذكر « الضياع » بمعناه الحقوقي فقط .

ويستعمل مصطلح « الضياع » ، اليوم ، بمعان عديدة . فهو ، بالنسبة لبعضهم ، مصطلح تحليلي للسيوسيولوجيا ، وبالنسبة للآخرين مرادف لمشاعر خوف او ضيق مبهمة . ويعده آخرون ، ايضا ، المفهوم المركزي لـ « النظرية النقدية » بل ان بعضهم يعتقدون ان الكلمة مجردة من المعنى ، وانها تنوع من « مصطلح تميمي » يحب الناس استعماله

بصور مختلفة او يستعمل دون شرح دقيق « لاجتذاب الانتباه » كما قال ر. شاخت عام ١٩٧٠ . بل ان بعض النقاد نادوا بالتخلي عن هذا المصطلح .

ان هذا النموذج من النتائج مسرف وغير مبرر . ذلك انه على الرغم من ان الضياع مقدم بصورة متنوعة من جانب اللاهوتيين المسيحيين ومن جانب هيغل وماركس ، كما من جانب الوجوديين وعلماء النفس المعاصرين فانه يمكن المقارنة بين هذه التصورات المختلفة وتقديرها بموجب الاجابات التي تقدمها للاسئلة التالية : من هو الذي يفترض ان يحرم من شيء أو شخص ؟ ما هي نتيجة هذا الموقف ، هذا الانفصال ؟ هل هذا الموقف اقرب الى ان يكون جيدا ام اقرب الى ان يكون سيئا ام أنه لا هذا ولا ذاك ؟ هل كان يمكن تجنب هذا الحدث ام انه محتوم ؟ هل يمكن تعديل حالة الضياع او تجاوزها ؟ ما هي وسائل تجاوز هذا الموقف ؟ واذا كان يمكن التغلب على حالة الضياع ، فما الذي ستشبهه حياة غير مضيعة ؟ ان الادراكات المتنوعة للضياع تعطي اجابات متعددة عن هذه التساؤلات .

ويمثل الضياع ، في الرؤية التقليدية للاهوت المسيحي ، المسافة التي تحرم الانسان من الله وتفصله عنه . وهذا الشرط الانساني المولود والمغذى من الخطيئة يفسر كون الانسان شقيا وكونه يسعى الى التواصل مع الله . وعلى الرغم من أن هذه الحالة غير مرغوب فيها ، فهي محتومة بالنسبة للبشر . الا انه يمكن تجاوزها بطلب النعمة والعفو من الله وبقبول المسيح كمخلص . ولا يمكن لاحد ان يقول ما الذي يشبهه وجود غير مضيع على اعتبار انه من المستحيل بلوغ هذه السعادة او هذا التواصل في حياة بشرية . وهناك ، بالطبع ، تحولات مذهبية عديدة حول هذه الموضوعات .

والرؤى غير اللاهوتية للضياع تواجهه بوصفه انفصالا للانسان عن نفسه وعن كائنات بشرية اخرى وعن بعض الطاقات البشرية . والنظريتان الرئيسيتان للضياع هما نظرية هيغل ونظرية ماركس .

يرى هيغل ان الوعي ، أو الروح ، ينمو بصورة متزايدة العلو عـن طريق انفصالات متعاقبة او « ضياعات ».وليس التاريخ البشري سوى تاريخ النمو الذاتي للروح بضياع الذات ، بالتنازل عن الذات . وهذه المرحلة الروحية التي تدور في مجرى الزمن والتي هي مستقلة استقلالا قويا عن مقاصد كل فرد واهدافه يمكن ان تقارن ، الى حد ما ، بالنمو الروحي او السيكولوجي للفرد . فالطفل الرضيع ، مثلا ، غير قادر على التميز عن امه . وشيئا فشيئا ، ودون قصد شعوري ، يتبين الطفل الصغير انه كائنمتميز بحاجاتهورغبات مختلفةعن حاجات ابويه ورغباتهما وهذا الانتقال من الطفولة المبكرة الى الطفولة يؤلف اولى « الضياعات » التي ينمي الفرد ، من خلالها ، شخصية متميزة عـن شخصيـات الاخرين . وتاريخ البشرية يلتقي بتاريخ كل فرد . فالجنس البشري ينمي خصائصه المتميزة بتنازلات متعاقبة عن الذات يعبر عن كل واحد منها ، ويكثف ويتمفصل ، في المراحل التسلسلية للنمو التاريخي . فتاريخ الفلسفة هو ، اذن ، بالنسبة لهيغل ، قصة هذه التمفصلات التي يمكن ، فعلا ، ان تقرأ كمراحل انتقالية في تقديم النمو الذاتي للروح في التاريخ البشري . والروح التي لا تني تنفك عن تجلياتها السابقة تتجاوز نفسها ، أبديا ، بصورة غير متوقعة وغير قابلة للتنبؤ بها . وهذا الضياع، في راي هيغل ، خاصة ضرورية لتاريخ التقدم البشري .

ويواجه ماركس ، ايضا ، الضياع ضمن منظور تاريخي . فالضياع يتخذ صورا ودلالات عديدة حسب العصور التاريخية . فاعضاء الطبقة العاملة مضيعون ، في المجتمع الراسمالي ، باربع صور متصلة فيما بينها. فالعامل ، اولا ، محروم من نتاج عمله لانه مرغم على بيع قوة عمله . وهو لا يملك هذا النتاج : فانتاجه « مضيع » . ثم انه يصبح غريبا عن سيرورة الانتاج ، اي عن فعالية العمل نفسها بقدر مالا يستطيع ان يعد عمله تعبيرا لقدرته الانسانية على التحويل الخلاق وتجسيدا لها . وفضلا عن ذلك يجد العامل ، في المجتمع الراسمالي ، نفسه ضائعا عن القوى او الطاقات المميزة للجنس الذي ينتمي اليه ، ولا سيما طاقة الابداع الحر او محبة الاعمال الجميلة . واخيرا ، فان نظام الانتاج الراسمالي المتصف بالمنافسة

وتقسيم العمل يفصل كل عامل عن رفاق عمله . فماركس يرى أن البروليتاري يصبح غريبا عن انتاجه ، عن سيرورة الانتاج ، عن طاقته البشرية الكاملة وعن العمال الاخرين . وهذا الضياع الرباعي ناجم عن شروط الانتاج الراسمالي . وبالتالي ، فانه لم يعد للعامل سوى ظاهر كائن بشري ، وشخصيته مشوهة . ولا يمكن تجاوز هذا الوضع الا بالاحاطة بالنظام الراسمالي بفضل الثورة . فسوف يكف الرجال والنساء غير المضيعين ، وقد اصبحوا ، اخيرا ، احرارا في التعبير عن طاقاتهم البشرية المتعددة ، عن عيش حياة مجزأة ويحققون ذواتهم تحقيقا كاملا في عملهم وحياتهم .

ان هذا الوجه « الانساني » لفكر ماركس موجود ، بشكل خاص ، في كتاباته الاولى ، ولكنه غير غائب عن مؤلفاته اللاحقة . فمخطوطات عام ١٨٤٤ ، المسماة « مخطوطات باريس » لم تنشر حتى عام ١٩٣٢ . ولم تترجم الى الانكليزية والفرنسية الا في نهاية الخمسينات ، الا انه كان لها تأثير كبير جدا في عدد من مفكري بعد الحرب الغربيين . فقد كان التصور الماركسي للضياع يبدو ، لهم ، سلاحا متكيفا مع كل نقد للراسمالية ، وكذلك مع نقد انظمة بلدان الشرق والاتحاد السوفياتي التي خيبت آمالهم ايضا . وقد اصبح مفهوم الضياع حجر الزاوية للماركسية « النقدية » أو « الانسانية » في الغرب .

وموضوع الضياع موجود ، على الرغم من أن الكلمة نفسها لا ترد غالبا ، في مكان بارز في التاملات الادبية والفلسفية لكتاب عبروا عن انفسهم بعد الحرب العالمية الثانية ، مثل جان بول سارتر والبير كامو وآخرين صنفوا ، خطأ او صوابا ، بين « الوجوديين » (راجع الوجودية) . وليس الضياع ـ بالنسبة للاخرين او بالنسبة الى الذات ـ في نظر وجوديين عديدين ، حالة محدودة باليوم الحاضر ، بل هي خاصة للوجود البشري لا يمكن حذفها . فكل كائن بشري يعيش ويموت وحيدا ، غريبا عن ذاته وكذلك عن الآخرين . فموضوع الضياع يطبع بطابعه ، مثلا ، « دروب الحرية » لسارتر (١٩٤٥) أو « الغريب »

لكامو (١٩٤٢) . فالضياع ، بالنسبة لهذين المؤلفين ، كما بالنسبة الى هيغل ، رمز الحرية والثمن الذي يجب دفعه لها . وبالمقابل ، فهما ، خلافا لهيغل وماركس ، لا يأملان شيئا من التطور التاريخي لهذه السمة المميزة للشرط الانساني . فنحن ، كما تقول صيغة سارتر الشهيرة ، محكومون بالحرية والاعتقاد بامكانية التحرر من هذا الشرط ، أو الامل في ذلك ، يعني الكشف عن « نية سيئة » .

وقد تصدى مؤلفون آخرون ، مثل جاسبرز وغبرييل مارسيل ومارتن هيديغر واريك فروم ، للضياع بصورة مختلفة عن هيغل وماركس أو عن الوجوديين . ويبدو أن مصطلح الضياع فقد قسما من قوته النقدية والتحليلية لانه استعمل بصورة مسرفة التكرار ومسرفة الابهام خلال الستينات والسبعينات من هذا القرن .



حـــرف الطـــاء

الطبقـــة

يشير مفهوم الطبقة الاجتماعية الى انقسامات داخل مجتمع ما ويمكن ان نميز ثلاثة ميادين أو مستويات للحياة الاجتماعية .

١ ـ البنية الاقتصادية التي تؤلفها جملة العلاقات في دائرة انتاج الخيرات والخدمات وتبادلها . وهـذه العلاقـات مستقلة عـن ارادة الافراد ، فهي خارجة عنهم . وهي تحدد مواقع «فارغة» يشغلها الافراد .

٢ ـ المستوى البيني الذاتي للوعي الاجتماعي ، « العالم الداخلي » للتجارب المعاشة الذي يشمل الصورة التي يرى عليها الافراد انفسهم ويرون الآخرين .

٣ ـ مستوى الفعل الفردي والجماعي معا ، في دوائر متنوعة من الحياة الذي يشمل سلوك الافراد كأشخاص خصوصيين ، مستهلكين وعمال ومواطنين ، ونمط حياتهم وعاداتهم في الاقتراع والصورة التـي ينظمون ، عليها ، انفسهم صناعيا وسياسيا .

وبصورة تخطيطية ، توجد طبقات في مجتمع معين بقدر ما تقـوم صلات ذات دلالة بين هذه المستويات الاجتماعية الثلاثة . والمواقع المحددة على الصعيد الاقتصادي مترابطة ترابطا ذا دلالة مع خبرة الناس المعاشة ووعيهم . ولهذين الوجهـين نتائج في سلوكهم كمستهلكين وعمـال أو مواطنين وفي الصورة التي يعيشون عليها وفي المنظمات التي ينضمون اليها والاحزاب التي يؤيدونها الخ ...

ومن أجل فهم أفضل ، يمكن ان نتصور مجتمعا خياليا لا يوجد ، فيه ، هذا النموذج من العلاقة : فلن يكون لمهنة الافراد او موقعهم فـي

السوق ، اذ ذاك ، اية نتيجة في ادراكهم لانفسهم وتصورهم للعلاقات الاجتماعية (اذ تعرف هذه الاخيرة ، مثلا ، كصلات قربى او صلات من طبيعة دينية) . ولن يكون لهما ، كذلك ، تأثير في طريقة تصرفهم ، فرديا او جماعيا ، اذ تكون طرق التصرف هذه ، اذ ذاك ، غير محددة نسبيا . هل يمكن أن يقال ان هناك طبقات في هذا المجتمع ؟

يمكن تصنيف نظريات الطبقات الاجتماعية بين القطبين اللذين تؤلفهما وجهة نظر ماركس ، من جهة ، ووجهة نظر ماكس فيبر من جهة اخرى . ان لماركس تصورا مضبوطا ودقيقا جدا للطبقات الاجتماعية . والصلات بين المستويات وثيقة جدا . فهي وحيدة الاتجاه على اعتبار ان الترابط النسبي ينطلق من البنية الاقتصادية نحو الفعل ، مرورا بالوعي . والطبقتان اللتان تتواجهان مباشرة ، « البورجوازية والبروليتاريا » ، معرفتان بموجب علاقتهما داخل سيرورة الانتاج . وهما لتوطدان ، تدريجيا ، مع الراسمالية ، فتمتصان الطبقات الاخرى وتنميان الوعي الطبقي وتؤثران في البنى السياسية والصناعية . وهما ستتواجهان ، في نهاية المطاف ، في نزاع ثوري سينتهي بالاطاحة بالراسمالية . ولكن هذا العرض مقتضب وجامد ، فكل مستوى محدد تحديدا ضيقا : الاول بعلاقات الانتاج (او بصورة اخص ، بملكية وسائل الانتاج) والثاني بعالم العمل والسياسة ، والثالث بالفعل السياسي والصناعي .

وبالمقابل ، فان تصور ماكس فيبر اكثر انفتاحا بكثير . فالصلات بين المستويات أشد مرونة ، وتعاقب السببية يمضي في عدة اتجاهات : من الموقع الاقتصادي نحو الوعي ونحو الفعل ، ولكنه يمضي ايضا ، مثلا ، من كيان أو معتقد ديني مشترك نحو البنية الاقتصادية (وهو ما يشكل اساسا لتوطيد مزية اقتصادية) أو نحو التنظيم السياسي . وفضلا عن ذلك ، وبالتالي ، لا يوجد نمو تدريجي ، محدد تاريخيا ، عن بنية طبقية نحو الفعل الطبقي مرورا بالوعي . ولا توجد كذلك ، نظرية « مصالح طبقية » تسمح بتفسير هذا النمو . فالامكانيات التاريخية أكثر انفتاحا

بكثير وغير دقيقة . وتعريف كل مستوى من المستويات أبسط بكثير ، فلا يكتفى ، على المستوى البنيوي ، بأخذ علاقات الانتاج ، وحدها ، في الحسبان بل تؤخذ ، ايضا ، دائرة « التداول » و « مواقع السوق » (على الرغم من أن فيبر يعتقد ، كماركس ، ان حيازة الملكية أو عدم حيازتها هو أساس الاوضاع الطبقية) ، أما على مستويي الوعي والفعل فيجب احتواء الانتماء العرقي والدين والكيان الخ ... ، ودائرتي الاستهلاك والتوزيع ، كدائرتي العمل والسياسة .

ان سداد هذين التصورين يتوقف على الفكرة التي يكونها المرء عما يجب أن تكون عليه نظرية جيدة . فاذا قدر ان النظرية الجيدة هي تلك التي تملك درجة قوية من التماسك والتي يكون لها ، اذا تبينت صحتها ، قدرة تفسيرية وتنبؤية قوية جدا ، فان المخطط الماركسي هو الذي يتفوق حتما . اما اذا قدر ان قيمة نظرية ما تقوم على نوعية اطار تحليل المجتمعات المعاصرة الذي تقترحه والامكانيات التي توفرها لاقامة الصلة بين عناصر عديدة ، فان نظرية فيبر هي التي تبدو الانسب لبيان الواقع .

وتميل النظريات المعاصرة للطبقات الاجتماعية نحو احد هذين القطبين او تحاول التوفيق بينهما . فالماركسيون المحدثون يسعون الى حسبان حساب « الاستقلال النسبي » للوعي والسياسة . والفيبريون المحدثون يحاولون تعريف المبادىء التي قد تفسر الصور المتنوعة للتبعية واللامساواة .

ويرى الماركسون ان الاستغلال (اذ يغتصب السائد فضل قيمة عمل المسود) هو أساس العلاقات الاجتماعية ، في حين أن هذا الاساس بالنسبة للفيبريين ، هو السلطان (على اعتبار ان الوصول الى الموارد محدود بـ « الحجز الاجتماعي ») . ولكن العلاقات الاجتماعية ، في نظر ماركس ، كما في نظر فيبر ، غير متناظرة ومتنازعة، وهي تستلزم صراعات مصالح يكسب ، فيها ، بعضهم ويخسر آخرون . وقد اقترحت رؤى

اخرى للطبقات اكثر تناغما ، منذ آدم سميث حتى مذاهب التنفيذ الوظيفية الامريكية ، ولكنها قليلة الاهمية اليوم . وقد عكف الماركسيون المحدثون على مسألة معرفة اين تقع الحدود بين الطبقات وكيف تواجه « الطبقات الوسيطة » ، وفي عهد احدث على معرفة كيفية اعطاء مدى اوسع لمفهوم الاستغلال ، مقترحين أنظمة طبقية مختلفة انطلاقا من استغلال مختلف نماذج العوامل الانتاجية .

وقد سعى الفيبريون المحدثون ، اذ عرفوا الطبقة (في المستوى الثالث) بأنماط فعلها الجماعي ، الى بيان كيف تؤلف الحقوق في الموارد الانتاجية » والديون والانضمام الى حزب سياسي والاسرة الخ .. اسس متميزة للفصل الاجتماعي في الصراع من اجل توزيع المزايا . ولكن التعارض بين ماركس وفيبر مازال يسود النقاش .



حــرف العــين

العـدالـة

العصيان المدنـي

العقــد الاجتماعي

العقـلانيـة

العمــل المباشر

العنصريـة

العنـف

العدالة

عدت العدالة ، منذ افلاطون ، من جانب المؤلفين السياسيين من جميع الانتماءات ، واحدة من الصفات الاولى لنظام سياسي جيد . بل ان بعضهم اغري بأن يعدها الفضيلة التي تشمل كل الفضائل الاخرى بحيث ان المجتمع العادل والمجتمع الجيد لا يؤلفان سوى شيء واحد . ومهما يكن هذا الاغراء قويا ، فينبغي عدم اتخاذ وجهة النظر هذه . ففكرة العدل تجتذب انتباهنا الى وجه خاص من المجتمع : فالافراد من حيث هم اشخاص خصوصيون يستحقون ان يعاملوا بصورة ما مناسبة وكما ينبغي . وهذا ما يميز العدالة عن صفات بارزة اخرى ، لاسيما تلك التي تميز مجتمعا في جملته : فيمكن لبلد ما ان يكون مزدهرا جدا اقتصاديا ، ومنتصرا على الصعيد العسكري وخصبا جدا على الصعيد الفني دون ان يجعله ذلك عادلا . وافضل تعريف عام هو ، دون شك ، تعريف جوستينيان : العدالة هي الارادة الثابتة والابدية لاعطاء كل فرد ما يتوجب له . واول تمييز يجب ان نجريه اذا اردنا توسيع هذا التعريف هو بين ما يتوجب لشخص ما بصفة مزايا تعود اليه وما يتوجب له بصفة عفوية . وتقتضي ممارسة العدالة ، من خلال العقاب ، ثلاثة شروط :

ـ ان ينزل العقاب بالذين ثبتت ادانتهم بعد اجراءات مناسبة فقط .

ـ ان تطبق العقوبة بصورة مطردة ، اي ان تكون الفروق في فداحة العقاب متناسبة مع الفروق في الاخطاء المقترفة .

ـ ان يتناسب سلم العقوبات المنزلة مع الاساءات المرتكبة ، لامسرفة القسوة ولا مسرفة اللين .

ويتوقف تفسير الشرط الثالث على الادراك العام المكون عن العقاب ـ كوسيلة ردع أو كمقابل للخطأ ـ ويكون ، اذن ، موضع نقاش .

ان العقوبات المنزلة خارج هذه الشروط الثلاثة ظالمة ، ولكن القرار ليس بديهيا في الحالة التي لاتجتمع ، فيها ، هذه الشروط وحيث لايلقى المخطيء العقاب المتوقع ، أو يلقاه جزئيا فقط . فقد عد ذلك ، تقليديا، ثمرة للتسامح أو الرأفة . ولكن هناك مناقشات حول معرفة ما اذا كان من الصواب الالتفاف على العدالة بهذا الشكل . فقد قال بعض الفلاسفة ان العدالة تضع حدودا قصوى للعقاب ولكنها لا تقع في مستوى الرأفة نفسه ، على اعتبار ان الاخيرة صفة تكمل العدالة .

واذا عكفنا على المسألة الاوسع ، مسألة ما تقتضيه العدالة عندما لا يكون ، هناك ، انجاز لخطيئة ، فاننا نشهد ظهور تنوع كبير من وجهات النظر . فهناك ، في تاريخ الافكار ، ميل قوي جدا الى اقامة ارتباط وثيق بين العدالة والقانون : فالعدالة بالنسبة لشخص أو سلطة عامة ، هي ، الالتزام بالقانون . والقانون يضم سلسلة من القواعد العامة التي تحدد كيف يجب أن يتصرف الناس حيال بعضهم بعضا ويعين ، في بعض الحالات الخاصة ، الحقوق التي تعود الى كل فرد في موضوع الملكية والخدمات الخ .. والعدالة هي احترام هذه المواضعات والحقوق . الا ان القانون نفسه يجب ، في نظر معظم المفكرين ضمن هذا التقليد ، ان يلبيبعض المقتضيات الاخلاقية من أجل ان يعد قانونا عادلا . وغالبا ما جرى التعبير عن ذلك من خلال مصطلح الحق الطبيعي : فيوجد ، الى جانب القانون الوضعي ، قانون أخلاقي يبنه العقل ، وهذا القانون الاخير هو الذي يعرف العدالة في حالة التناقص . الا ان هذا المذهب اعتبر ، بصورة عامة ، ذا متضمنات محافظة جدا على الرغم من كونه نقديا حيال القوانين البشرية . وبالفعل ، فان ذلك يعرض للقول بان القوانين الموجودة ليست سوى التعبير عن القوانين الطبيعية بصورة أصرح . وتكون العدالة نفسها ، بالتالي ، من طبيعة محافظة . والفضيلة هي التي تحمي ، اذ ذاك ، نظاما اجتماعيا لكل شخص ، فيه ، مكان محدد قانونيا .

وهذا التفسير السائد كان يتعايش ، حتى في الفترة قبل الحديثة، مع أفكار اخرى كانت ، الى حد ما ، تبشر بمدلول العدالة الاجتماعية الحديث . ولا يمكن لتبادل الخبرات والخدمات في السوق أن يكون مضبوطا ، كليا ، بالقانون ويثير نزاعات حقوقية بين الاطراف المتعاقدة . وقد عد أرسطو ، في نص شهير ، الحقوق التجارية ميدانا على حدة . وكان يقول انه يجب أن يكون قياس القيمة المتماثلة للخيرات المتبادلة بواسطة منظومة قياس من اجل ان تكون المبادلات عادلة . ونجد مدلولا معادلا معادلة محسوسة لما يقول أرسطو وراء مدلول السعر العادل القروسطي . فلا يكفي ، من وجهة نظر العدالة ، ان يجري التبادل على اساس طوعي وفي اطار الحدود التي يفرضها القانون ، بل ان الاطراف مرغمة على أن تبيع بضاعتها بسعر عادل ـ على الرغم من ان المعلقين القروسطيين لم يكونوا واضحين جدا فيما يتعلق بنمط تحديد هذا السعر : فقد كان يمكن تحديده بالتقليد أو بالتزام الاسعار الجارية في السوق .

هناك فكرة أخرى نجدها ، ايضا ، لدى أرسطو هي أن الخيرات يجب أن توزع ، في بعض الظروف ، بموجب الاستحقاق . وكان في ذهن ارسطو توزيع الأموال العامة ولكنه كان يفكر دون شك ، ايضا ، بالارباح في بعض الهيئات الخاصة . ان مثل هذا المبدأ في الضبط العام للتوزيع كان ، على وجه التأكيد ، أكثر ملاءمة ، بكثير ، لحالة المجتمع الاثيني الذي كان ، فيه ، كل المواطنين متساوين شكليا منه للمجتمعات الاقطاعية التي كان التسلسل والتقليد يشكلان ، فيها ، مبدئي التوزيع الاساسيين .

وبالمقابل ، كانت فكرة الحاجة تحتل مكانا اشد اهمية في الفكر القروسطي المتعلق بالعدالة . فعلى الرغم من أن واجب مساعدة المحتاجين اعتبر عموما ، فيه ، واجب احسان ، فغالبا ما كان يجري التأكيد على أن على الذين يملكون خيرات فائضة (كل ما يملكونه فوق الضروري للمحافظة على وضعهم) واجب عدالة نحو اصحاب الحاجة.

وقد مضى القديس توما الاكويني الى ابعد من ذلك ، ايضا ، عندما اكد انه من المسموح لرجل في حالة فقر قصوى أن يأخذ ما يملكه الاخرون من اجل أن يعيش . ونحن نرى ، هنا ، الى أي حد كانت الافكار تعكس العلاقات الاجتماعية السائدة التي أسهمت ، هي نفسها، في بنائها .

وقد نزعت فكرة العدالة الاجتماعية الى فرض نفسها ، تدريجيا، مع التطور الى الفترة الحديثة .

العدالة الاجتماعية ونقدها :

الحديث عن « العدالة الاجتماعية » يفترض انه من الواقعي مطابقة جملة نظام التوزيع في مجتمع ما مع مبادىء العدالة . وقد ظهر المصطلح في المناقشات السياسية لبداية القرن التاسع عشر وانتشر استعماله كثيرا ، منذ ذلك الحين . وهو يستند الى تأكيدين : الاول هو ان السيرورات الاجتماعية تضبط ، في خطوطها الكبرى ، بقوانين يمكن بيانها بحيث يكون ممكنا أن نواجه محاولة تحويل النظام الاجتماعي عمدا . والثاني هو انه من الممكن استخلاص مصدر سلطة ـ الحكومة عموما ـ كاف لاجراء هذا التحويل . وهناك تصوران رئيسيان للعدالة الاخلاقية ، احدهما يتركز على مدلولي الاستحقاق والمكافاة ، والثاني على مدلولي الحاجة والمساواة .

ويرى التصور الاول أن الموقع الاجتماعي والمزايا المادية لكل شخص يجب أن تقابل ، قدر الامكان ، مكانة على سلم الاستحقاق . ويعبر هذا التصور عن نفسه ، كذلك ، من خلال صيغ مثل « الطريق المهني المفتوح امام المواهب » و « تكافؤ الفرص » . وهو يقتضي نهاية الامتيازات الوراثية ومجتمعا مفتوحا تتوفر ، فيه ، للافراد ، فرصة اظهار مواهبهم . ذلك هو الاساس المشترك ولكن هناك تباينات فيما يتعلق بتعريف « الاستحقاق » وتقديره عمليا . فالاستحقاق ، بالنسبة

لبعضهم ، مسالة اسهام قبل كل شيء : ما هي مواهب كل فرد والى أي حد يضعها ، فعليا ، موضع العمل ؟

ويرى آخرون أن ما من علاقــة للموهبة ، من حيث هي كذلك ، بالاستحقاق : فتنسب المزايا للافـراد بموجب الجهود التي يبذلونها حصرا ، وبموجب الميادين المتفاوتة النفع التي يبذلون ، فيها ، هــذه الجهود احتمالا .

اما فيما يتصــل بالتقدير ، فغالبا مـا اعتبر المؤلفون الليبراليون السوق الحرة افضل آليــة براغماتية لمكافاة الاستحقاق لانهم يؤكدون ان السعر الذي يطمح احدهم في أن يبيع ، به ، انتاجه أو خدماته قرينة معقولة لقيمتها في نظـر الآخرين . وقـد لاحظ نقـاد هـذا الادراك الاشتراكيون أن المداخيل المستخلصة من السوق غالبا ما تتأثر بعوامل، كالحظ والسياق الاجتماعي ، لا علاقة لها بالاستحقاق ، مباشـرة ، بواسطة جهاز عام مسؤول عن تعيين الاجور في اقتصاد مخطط مثلا .

ويجب أن تخصص الخيرات ، بموجب التصــور الثاني ، حسب حاجات كل شخص ، وهذا التصور مرتبط جدا بتصور المساواة . وبالفعل ، فان تدابير عامة تتوصل الى تلبية الحاجات تجعل الافراد أكثر تساويا ، فيما بينهم ، على صعيد مادي . الا أن مدلول الحاجة هو مدلول يصعب ، جداً ، تحديده بدقة (راجع المصالح) . ويجب أن يميز عن مدلول الرغبة أو التفضيل اللذين يمكن أن يتضمنا عناصر أكثر تفاهة . وعلى العكس من ذلك ، يجب تقدير حاجات شخص ما بموجب مركبـات أساسية لحياته . وعلى الرغـم من وجـود أساس فيزيولوجي لمفهوم الحاجة ، كمـا نرى من خـلال الحاجة الى الغذاء واللباس والمسكن ، فان هناك ، أيضا ، سلسلة حاجات من مستوى ثقافي تتحول حسب انماط الحياة . وامام هذا الابهام ، يمكن لتصورات العدالة الاجتماعية المتركزة على مدلول الحاجات أن تصنف بموجب نموذجين رئيسيين . وأكثر النمطين راديكالية ، وهو الـذي يتبناه

الشيوعيون ، يدع لكل فرد أن يحدد حاجاته ويرى أنه يمكن خلق ما يكفي من الثروة لتلبية الحاجات المفرطة على هذا النحو . وأكثرهما اعتدالا ، وهو الذي يتبناه الاشتراكيون الديمقراطيون ، يرى أن على سلطة عامة أن تعرف الحاجات بموجب المعايير الاجتماعية السائدة في سياق الفترة والمكان المبحوثين . وهذه المتحولة الثانية تفتح امكانية تسوية بين التصور المركز على الحاجات وذلك المركز على الاستحقاقات ، على اعتبار ان بعض الموارد توزع بموجب الحاجات بفضل دولة الرعاية ، في حين تخصص أخرى بموجب الاستحقاقات من خلال آليات السوق الاقتصادية أو عبر سيرورات بيروقراطية . وهذا التفسير للعدالة الاجتماعية هو أكثر التفسيرات انتشارا في الغرب حاليا .

وتحاول بعض نظريات العدالة الاجتماعية عدم اعطاء مكانة مركزية لمدلولات مثل مدلول المصلحة أو الحاجة . فعلى كل المشكلات المتعلقة بالتوزيع أن تحل ، بموجب نظريات المنفعة ، بالرجوع الى نتائجها الاجمالية . فالتخصيص العادل للموارد هو ، في نهاية التحليل ، تخصيص يعطي الرخاء الاقصى . و « نفعية » جون ستيوارت ميل المنشورة عام ١٨٦١ تتضمن ، دون شك ، أكثر عروض هذا الاقتراح اقناعا .

وقد طور راولز نظرية بديلة أكثر عناصرها تميزا هو المبدأ الذي تكون ، بموجبه ، اللامساواة في توزيع الموارد مقبولة اذا افادت أكثر أعضاء المجتمع حرمانا ، وفي هذه الحالة فقط . وهذا ما يعطي مفهوم العدالة مظهر المساواة ولكنه يسمح بالابتعاد عن المساواة حين يسمح ذلك ، من خلال تحريض أكبر على الانتاج (مثلا) ، بزيادة الكتلة الاجمالية للخيرات التي يمكن توزيعها على أفقر الافراد .

ويرفض مؤلفون مثل هايك ونوزيك (راجع مذهب الحرية المطلقة) مدلول العدالة الاجتماعية نفسه ويقترحون ، بالمقابل ، العودة الى المفهوم التقليدي للعدالة التي تعد بمثابة احترام القانون والحقوق الراسخة . وتنطلق المحاكمة المتبناة من مباديء فلسفية مختلفة . ولكنها

تضم ثلاثة تاكيدات رئيسية . الاول هو أن مدلول العدالة يقتضي وجود عميل مسؤول عن توزيع الثروات في المجتمع ، في حين أن التوزيع يتم في الواقع ، من خلال الفعالية غير المنسقة لجمهرة من العملاء الذين لا يكون هدف أي منهم توزيع الثروات على المستوى الاجمالي . والثاني هو أن البحث عن العدالة الاجتماعية يقتضي ادخال اقتصاد السوق في سياق بيروقراطي يحاول (ولكن دون نجاح) ضبط تداول الثروات . والثالث هو أن هذا البحث يتداخل ، بصورة اساسية ، مع الحرية الشخصية بقدر ما يجب منع الناس من أن يفعلوا مايريدون بالثروات التي يملكونها اذا اردنا المحافظة على بنية التوزيع الذي تفضله . ويدافع هؤلاء الليبراليون المحدثون عن الفكرة القائلة ان العدالة تتعلق بالسيرورات اكثر منها بالنتائج . فاذا احترمت اجراءات مناسبة لاكتساب الثروات وتحويلها ، فان وصف توزيع الثروات بالعدل أو بالظلم لا معنى له .

ان الحجج غير حاسمة على الرغم من قوتها . فمفهوم العدالة لا يفترض ، مسبقا ، وجود عميل وحيد يجري توزيع الثروات بل يفترض، فقط ، أن يستند نمط التوزيع الى مؤسسات يمكن تعديلها من جانب السياسي . فالنصيب العائد للاجور والارباح في اقتصاد سوق يتوقف، مثلا ، جزئيا ، على الطريقة التي يعرف ، بها ، القانون العلاقات التعاقدية بين الاجراء وارباب العمل ، وهو ما يعود الى القرار السياسي.

وتسمح هذه الملاحظة ، ايضا ، بالرد على الوجهين الثاني والثالث لانصار الحرية المطلقة . فاذا كانت تصورات العدالة الاجتماعية تتجلى في الطريقة التي تعولب ، بها ، المؤسسات ، فلا حاجة ، كما يفترض انصار الحرية المطلقة ، الى أن توزع الموارد من جانب بيروقراطية مركزية بل قد يكون من المفضل ترك السوق توزع ، عفويا ، قسما كبيرا من الثروات وتنظم ، بصورة موازية ، القواعد المؤسسية كالضرائب وحقوق الملكية بحيث يكون الاساسي من بنية التوزيع التي يتم الحصول عليها مطابقا للمبادىء الاساسية للتوزيع بموجب الاستحقاقات أو الحاجات. والمناقشات حول العدالة الاجتماعية توضح مظهرا مزدوجا للعدالة بشكل عام .

ان للعدالة ، من جهة ، علاقة بالقواعد والاجراءات : فمعاملة الناس بعدل تعني تطبيق قواعد مناسبة عليهم بصورة منصفة . وللعدالة ، من جهة أخرى ، علاقة بالنتائج ايضا : فيجب أن يحصل الناس على شيء ما يتناسب مع ما يستحقونه وما يحتاجون اليه . ويظهر مأزق عندما تؤدي اجراءات تبدو عادلة الى توزيعات مشخصة للخيرات ليست كذلك . فالمرء يحتار بين الفكرة القائلة ان العدالة تفترض تطبيق قواعد متماسكة والفكرة القائلة ان العدالة تطلب التخلي عن القواعد ، ومراجعتها اذا كانت نتائجها غير مقبولة . فالنظرية المقبولة للعدالة يجب أن تأخذ في حسبانها وجهي هذا المأزق .

العصيان المدني

يفهم تعبير العصيان المدني ، عادة ، بمعنى عصيان متعمد للقانون لاسباب دينية أو أخلاقية أو سياسية . والعصيان المدني يقتضي ، في أضيق معانيه ، ان لا يحترم قانون ظالم ، ولكن المصطلح يستعمل ، ايضا ، للدلالة على معارضة لسياسة أو على الضغوط من أجل الحصول على اصلاح سياسي عندما تعبر عن نفسها في عدم احترام القانون .

والكاتب الامريكي هنري دافيد ثورو هو الذي اخترع تعبير « العصيان المدني » وهو يشرح ، في البحث الذي يحمل هذا العنوان والذي كتبه عام ١٨٤٨ ، لماذا رفض دفع الضرائب لولاية ماساشوستس (وهو ما أدى به الى قضاء ليلة في السجن) . فقد كان يريد الاحتجاج على وجهين لسياسة حكومة الولايات المتحدة : الحرب ضد المكسيك وبقاء الرق في الجنوب .

ويؤكد ثورو ضرورة مقاومة الافراد بصورة مشخصة عندما تقترف حكومتهم مظالم . فالاقتراع لايكفي . وواجب العصيان المدني يقابل واجب الطاعة المدنية ، واجب الخضوع للقانون الذي غالبا ما يرفعه الفلاسفة السياسيون الى مصاف المبدأ .

ودقق غاندي، بعد حوالي قرن،في نظرية العصيان المدني وممارسته، في اطار فلسفة ونضال غير عنيف . والمسيرة التي قادها عام ١٩٣٢ للاحتجاج على تدبير الادارة الاستعمارية البريطانية الذي يمنع صنع الملح في الهند يؤلف مثالا على العصيان المدني . ويؤكد غاندي أن العصيان المدني يستند الى احترام عميق للقانون ، عامة ، وان على الذين يستخدمونه ان يفعلوا ذلك بطريقة غير عنيفة دائما ، وان عليهم قبول العقوبات التي يتعرض لها المرء عندما يخرق القانون . ويجب عدم اللجوء الى العصيان المدني الا بعد استعمال الاقناع والالتماس وكل الوسائل السياسية الدستورية عبثا .

وغاندي معارض لثورو لانه يلح الحاحا تاما على اللاعنف ويركز على واجب الطاعة المدنية العام وعلى ضرورة محاولة كل الصور الدستورية للعمل السياسي أولا . أما موقف ثورو ، فكان أكثر فردية وكانت له نبرة أكثر امعانا في معاداة الحكومة .

وتصور غاندي هو الذي يحتفظ به ، عامة ، في المناقشات الحالية. فجون راولز ، مثلا ، يعرف العصيان المدني بوصفه فعلا سياسيا عاما، غير عنيف ، واعيا ومضادا للقانون وهدفه تعديل قانون او قرار حكومي.

وتلجأ تبريرات العصيان المدني الى قيم اخلاقية أعلى من قوانين أية حكومة خاصة والى مجرد الحق في المقاومة في حال عدم احترام حقوق الانسان . ونجد ، من قبل ، هاتين الذريعتين لدى ثورو. وفضلا عن ذلك ، فغالبا ما تجري الاشارة الى نظام حقوقي اعلى او الى قانون دولي . فالمدافعون عن الحقوق المدنية في الولايات المتحدة لجؤوا ، بين عامي ١٩٥٢ - ١٩٦٢ ، الى دستور الولايات المتحدة ضد القوانين المحلية التي كانت تفرض الفصل العنصري . والمتظاهرون ضد التسليح النووي وضد حرب فيتنام تذرعوا ، احيانا ، بالقانون الدولي . وقد برر برتراند رسل استخدام العصيان المدني للنضال ضد الاسلحة النووية مقدرا أن السيرورات الديمقراطية والانتخابية غير كافية امام تهديدها للانسانية .

ان احدى المسائل المركزية غير المحلولة هي معرفة ما اذا كان هدف العصيان المدني التصرف عن طريق الاقناع ام عن طريق القسر . فالمتظاهرون الذين يريدون معارضة سياسة ما ببيان قوتهم وكذلك تصميمهم على المعاناة للدفاع عن قضية يستطيعون تعديل وجهة نظر خصومهم او مواطنيهم والتعجيل في تسوية صراع ما بالتفاوض . وبالمقابل ، اذا كان العصيان المدني مكرسا لجعل تطبيق سياسة ما مستحيلا ، فان المتظاهرين يسعون وراء انتصار فوري ويمارسون ضغطا مباشرا .

والتمييز بين هذين الموقفين غير واضح، عمليا، ويتوقف، احيانا ، على عدد المتظاهرين فقط ، ولكن الخطط المتبعة يمكن أن توجه الى الاقناع أو الى النجع الفوري . ان متظاهرين سلميين يدخلون ، مثلا ، قاعدة عسكرية ، علنا ، ويطالبون بالغائها يعبرون عن معارضتهم لمبدأ القاعدة ، في حين ان الذين يحاولون منع عملها يعبرون عن ارادتهم في تحييدها كليا .

ويقع العصيان المدني في منتصف الطريق بين الصورتين الدستوريتين : صورتي العمل السياسي والثورة . ويمكن أن يعد شكلا متطرفا ، ولكنه مقبول ، ضمن بعض الشروط ، للاحتجاج في اطار الافعال السوية داخل نظام ديمقراطي .

ويمكن الدفاع عن هذا الموقف بسهولة عندما يكون هدف العصيان المدني الاقناع اذا جرى في شروط عامة وغير عنيفة . الا ان العصيان المدني يمكن ان يشكل مقدمات مقاومة كلية للنظام القائم او ان يؤدي الى اشكال عنيفة من الاحتجاج أو التمرد . وفي حين يسلم ، عامة ، بان المقاومة الكلية مبررة في حالة نظام ديكتاتوري او احتلال أجنبي او نظام جائر بصورة أساسية ، فانه مدان عندما يحدث في نظام يحترم حقوق المواطنين ويستطيع هؤلاء ، فيه ، ان يؤثروا في الخيارات الحكومية . الا انه يمكن ان تظهر ، في بعض الحالات الخاصة ، اختلافات

حول درجة احترام حكومة ما للحقوق والحريات وحول الطابع الحقيقي للديمقراطية في هذا البلد أو ذاك .

وقد غدا العصيان المدني شكلا مقبولا للاحتجاج في العالم الغربي منذ منتصف القرن العشرين . وبعضهم ينتقده مقدرا أن تحطيم القانون غير مبرر اذا كانت هناك أشكال اخرى للاحتجاج والضغط . وهم يخشون أن تنتشر اللاشرعية ويخلق مناخ سياسي ما عدم احترام للاجراءات الديمقراطية ، وهذا النقاش مازال بعيدا عن خاتمته .

العقـد الاجتماعي

الفكرة المركزية لنظرية العقد الاجتماعي هي ان الحكومة الشرعية هي النتاج الصنعي للقبول الطوعي لعملاء أحرار على الصعيد المعنوي : فلا وجود ، اذن ، لسلطة سياسية « طبيعية » ما . وبالتالي ، فان مايكل اوكيشوت على حق حين يقول ان نظريات العقد هي مفاهيم « الارادة والاصطناع » . وفضلا عن ذلك ، يمكن تلخيص هذه النظريات بصيغة لوك التي تقول « ان الاتفاق الطوعي هو ما يعطي الحكام سلطانهم السياسي » . واذا وجدت آثار لنظرية العقد في الفكر السياسي القروسطي ، واذا عبر بعض الليبراليين المعاصرين عن عودة الى الاهتمام بهذا المذهب ، فان العصر الذهبي للعقد الاجتماعي يقع ، حقا ، بين عامي ١٦٥٠ و ١٨٠٠ . وهو يبدأ مع « ليفياثان » هوبز وينتهي مع « العناصر الميتافيزيكية للعدالة » لكانت . ويمكن الدخول في جدال حول الاسباب التي اتخذت الطوعية ، من اجلها ، مثل هذه المكانة في الفكر الغربي . فمن المحتمل أن تكون نظريات النظام السياسي الجيد والطبيعة الاجتماعية للانسان القديمة هي التي شقت الدرب ، بتأثير من المسيحية ، لرؤية للظواهر السياسية على أساس نموذج « الاعمال الجيدة » . فكما ان الاعمال الجيدة تقتضي معرفة الخير والشر ، فان الحياة السياسية تقتضي القبول الاخلاقي ، انخراط الفرد في السياسة من خلال ارادته . وقد كانت حرية المرء في التطابق مع

المعايير ، طيلة الوقت ، عنصرا هاما من عناصر العقيدة المسيحية ، ومدلول الشك في فكر الاصلاح لم يفعل شيئا خلاف انه دعم هذه المركبة الفردية والمسؤولة في تصور الاخلاق على حساب الخضوع لسلطة معنوية . ومن الطبيعي ، على وجه الاجمال ، أن يكون التصور البروتستانتي للاستقلال المعنوي للفرد قد انتقل ، تدريجيا ، من الصعيد اللاهوتي والفلسفي الى الصعيد السياسي وأن يكون قد وفر الاساس الثقافي لنظرية العقد . فلم تعد شرعية مؤسسة ما تستطيع ، بعد انتشار أفكار الاصلاح ، الاستناد الى الصفات الباطنية وحدها . فقد أصبحت تفترض ، بعد ذلك ، قبول الافراد الذين يعدون أصحابها. ومهما تكن الصورة التي انبثقت ، عليها ، نظرية العقد الاجتماعي الارادوية ، فمن المؤكد ان الافكار المتصلة بالدولة الجيدة شقتالدرب، تدريجيا ، لمدلول الدولة الشرعية . وقد اعتبر ، بعد القرن السابع عشر ، أن هذه الشرعية يجب أن تستند الى مدلول الارادة .

وقد جاء المنعطف الحاسم في ظهور الارادة كمدلول اساسي فيالفكر الاجتماعي الغربي مع القديس اوغسطين الذي اخذ عن شيشرون وسينيك فكرة « الارادة الطيبة » وعمقها ليجعل منها مفهوما مركزيا للاخلاق . وعلى الرغم من ان القديس اوغسطين لم يعد نفسه ، في كتاباتاته السياسية الخالصة ، منظرا للارادة والعقد الاجتماعي ، فانه قد اقام ، في تصوره للاخلاق ، صلة وثيقة بين القبول والارادة لم يكن يمكن لنظرية العقد الاجتماعي أن تنمو دونها . واصبح هذا التيار الارادوي سياسيا بصورة اصرح ، لدى بعض الفلاسفة السياسيين المسيحيين الذين عقبوا توما الاكويني ، وبصورة رئيسية وليم دوكهام ونيكولاس كوزانوس : فقد ادعى كلاهما أن السلطة السياسية الشرعية تستند الى قبول الرعايا الحر .

ولكن اكثر صور النظرية السياسية للارادة السابقة لمدرسة العقد الاجتماعي تقدما ودقة هي تلك التي طورها فرانشيسكو سواريز في كتابه الكبير : « مطول في القوانين وفي الله الذي اعطانا القانون » . ان

الارادة الحرة والقبول السياسي ، في نظر سواريز ، متشابهان ، بل ومتوازيان : فالارادة هي « العلة الاولى » للدولة . ويلخص سواريز مذهبه حين يلاحظ ان « الارادة البشرية ضرورية من اجل أن يستطيع البشر أن يتحدوا في جماعة وحيدة وكاملة » وان البشر ، بوصفهم أفرادا ، يملكون الى حد ما ، بطبيعة الاشياء ، القدرة على اقامة جماعة كاملة وخلقها » وهذه الملكة هي ، بكل بساطة ، في نظر سواريز ، الارادة . فيمكن للبشر أن يتجمعوا ، كلهم معا ، في كيان سياسي بفضل ارادة خاصة أو قبول مشترك . والشعب لايستطيع اظهار قبوله المشترك ما لم تكن « الافعال طوعية » .

أن جهدا من هذا النموذج يكفي ، بالنسبة لمنظري العقد الحديثين، من أجل أن نقول ان حكما ما اكتسب الشرعية بالقبول ؛ بحيث يكون الالتزام والسلطة نتاج مسؤولية الجميع وحريتهم ، نتيجتين لارادة كل فرد ، بتعابير اخلاقية . ومن الممكن تماما مقاربة نظرية العقد من وجهة نظر احدث من حيث هي امتداد لبعض الافكار القروسطية المتصلة بالعقد بين الحكام والشعب أو من حيث هي نظرية للحدود العقلانية للحكومة (راجع الالتزام السياسي) . وسيئة هذه التصورات التضييقية هي أنها لا تأخذ في حسبانها ، حقا ، الثورة التي أدخلتها الافكار المسيحية في الفلسفة الاخلاقية والسياسية وانها تخفض ، من أجل ذلك ، من قيمة المركبات الاخلاقية لنظرية العقد ، كالاستقلال والمسؤولية والواجب والارادة . لقد احتل القبول او الاتفاق المبني على الارادة ، مفهوما كملكة اخلاقية ، في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، مكانة لم يحتلها بهذا الكمال من قبل . فهوبز ، مثلا ، يقول في « الليفياثان » (١٦٥١) « ان حق كل الملوك مشتق ، أصلا ، من قبول كل الذين يجب أن يحكموا » ويلح على كون الارادة البشرية « تؤلف جوهر كل اتفاق » . بل انه كان قد قال ؛ في كتابه السابق « حول المدينة » (١٦٤٢) : « اني اؤكد ان الانسان ملزم بالعقود التي قبلها ، وهو ما يعني انه يجب عليه احترامها باسم الوعود التي قدمها ، ولكن قيود القانون تفرض نفسها عليه كالتزام ، وهو

ما يعني ان القانون يكرهه على انجاز وعوده تحت طائلة عقوبات ينص عليها القانون » .

ان هوبز يقرر بوضوح ، هنا ، ان الالتزامات تشتق من الوعود ، من العقود التي تكون الارادة ، جوهرها ، وليس عن الخوف من العقوبة التي لا تفعل شيئا خلاف توطيد النية الناجمة عن وعد . ودون أن نتوقف عند لوك الذي يرى ، من جهته ، ان « الاتفاق الطوعي هو ما يعطي الحكام سلطانهم من اجل خير رعاياهم » ، نستطيع الالتفات الى روسو . ان هذا الاخير يقول : « لا أدين بشيء لمن لم أعدهم بشيء ... ان الترابط المدني هو أكثر أفعال العالم طوعية . فمنذ ان يولد كل فرد حرا وسيدا لنفسه ، لا يستطيع احد ، بأية ذريعة ، اخضاعه دون قبوله » (هذا المقطع يبين ، بوضوح ، الى اي حد تترابط أفكار القبول والعقد والفعل الطوعي) . ويرى كانت ، كذلك ، في كتابه « العناصر الميتافيزيكية للعدالة » (١٧٩٧) ان من العدل ترك انحطاط النبالة يتم تدريجيا على اعتبار ان الشعب لم يرد قط ، حقا ، قيام طبقة وراثية لا يستند مقامها الى الاستحقاق . وهو يرى ، أيضا ، ان كل القوانين يجب أن تكون بحيث يستطيع رجال عقلانيون قبولها . وهيغل نفسه يؤكد ، صراحة ، اننا ، في العصر الحديث ، « نطالب بوجود حكم خاص ، ارادة خاصة ووعي خاص » ، في حين « كانت الغاية الذاتية تنطبق ، في دول العصور القديمة » بكل بساطة ، مع ارادة الدولة . ويتابع هيغل مشيرا الى ان « كلمة اريد » يجب أن تصدر عن الانسان ذاته عندما يجب أن يتخذ قرار اجتماعي .

وقد كان هيغل ، على الرغم من قبوله الاطروحات الارادوية ، ناقدا مؤثرا للنظرية التعاقدية للدولة . وقد كشفت نظرية العقد الاجتماعي ، خلال اكثر من قرن بعد وفاته عام ١٨٣١ ، من جانب النفعية ، من جهة ، والنظريات التاريخية للدولة المشتقة ، الى حد بعيد ، من فكر هيغل نفسه والتي وجدت أكمل تعبير عنها في الماركسية من جهة أخرى . ولم تعد القوة الى هذه النظرية الا مؤخرا ، لاسيما

من جانب جون راولز الذي حاول تقديم مبادئ العدالة لديه بوصفها « مبادئ يقبلها أشخاص أحرار وعقلانيون راغبون في السعي وراء مصلحتهم الخاصة اذا ارادوا تعريف حدود ترابطهم على أساس مساواة أولية بين الجميع » . وليس هدف تأمل راولز تبرير السلطةالسياسية ولم يستعمل ، قط ، مدلولي الارادة والقبول . الا ان محاولته تقديم المجتمع العادل بوصفه « مخططا طوعيا للتعاون » يربطه بالتقليد التعاقدي . ويبدو هذا النمط من الفكر الذي تعود جذوره الىالقديس أوغسطين والذي رسم فلسفة الانوار قد حقق عودة ملحوظة .

العقلانية

العقلانية واللاعقلانية صفتان للكائنات البشرية وينطبقان على أفكارهم وأفعالهم . وعقلانية السيرورات التاريخية والمؤسسات التاريخية والمؤسسات والقرارات الجماعية وعدم عقلانيتها يفترضان تفسيرا على أساس كل حالة ، على حدة ، ويخضعان للمناقشة .

ان العقلانية صفة للانسان العارف بموجب قدرته على المحاكمة والتصرف بموجب نتائج تأمل . ويفترض في الفرد الذي يملك بعض العقلانية ان يكون له بعض الكفاية . ويعد انعدام العقلانية مبررا لخفض الحقوق القضائية وغالبا ما يستجر الوضعتحت الوصاية . والعقلانية، بهذا المعنى ، مسألة عتبة . ويمكن ، أيضا ، محاولة قياسها كميا . فمن يقوم ، دائما ، بحسابات منضجة ، قبل التصرف يمكن أن يعد مسرفا في عقلانيته . ولشرح مفهوم العقلانية ، يجب الرجوع الىمفهوم العقل . فقد كان العقلاني والعاقل ، سابقا ، مصطلحين متعادلين . ويقول هوبز انه « يقال عن الاطفال انهم مخلوقات عاقلة لأن لديهم ، بشكل ظاهر ، امكانية استعمال العقل في المستقبل » . ولكن الكلمتين اتخذتا معنيين نوعيين بحيث ان مصطلح « العاقل » يعد ، اليوم ، أكثر مما تعد العقلانية ، فضيلة اجتماعية . ويعطي قاموس اوكسفورد للغة الانكليزية التعريف التالي لكلمة « عاقل » في استعمالها الحديث :

« من يكون له حكم معقول » ، وهو ما يمكن أن يعني شيئا من حس الضبط والقدرة على « عدم المبالغة في الطلب » . ويمكن أن نفكر في انه توجد صلة بين الطابع العاقل ، في هذا المعنى الثاني ، والعقلانية عامة بقدر ما يمكن أن تعد ارادةالاصغاء الى اسباب الآخرين والانفتاح على منظوراتهم ومصالحهم « عدم المبالغة في الطلب »، في حالة النزاعات على شروط التعاون الاجتماعي ، علامة على وجود انفتاح مبني على العقل (ان لم تكن معيارا له) . وقد زاد الفرق بين مصطلحي العقلانية والعاقل من جراء الميل المعاصر الى معاينة العقلانية بالحذر أكثر منها بالاستعداد للتصرف في تطابق مع العقل . فالعقلانية في المعتقدات والافعال هي الممارسة الناجعة للعقل في مناسبة خاصة . ويعد معتقد ما عقلانيا اذا كان الشخص الذي يتبناه يستطيع الادلاء بحجج لصالحه وكان مستعدا لاعادة تأكيده في ضوء حجج معاكسة . والعقلانية في موضوع الايمان مرتبطة بالحقيقة بالصورة نفسها التي ترتبط ، بها ، محاكمة عادلة بحكم صحيح . ان محاكمة عقلانية تؤدي الى حكم صحيح باحتمال اكبر من احتمال ان تؤدي اليه محاكمة تكون اجراءاتها معيبة، في حين انه يمكن للحكم الصحيح ان ينجم ، امكانيا ، عن محاكمة فاسدة . والعقلانية تشير الى الطريقة التي جرى بها امتلاك المعتقد ، ولا يمكن أن تنسب الى المعتقدات نفسها الا بصورة مقتضبة . ان قناعة ما ليست عقلانية أو لا عقلانية في حد ذاتها . وما نستطيع قوله هو انه ، نظرا للآراء الاخرى لشخص ما والقواعد السائدة للبداهة ، يكون من العقلاني أو غير العقلاني ان يؤمن احدهم بشيء ما . وهكذا ، فان ما « يسمح لنا بوصف الايمان بالسحر (في أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر) باللاعقلانية ليس زيفه ، بل عدم تماسكه مع معتقدات ومعايير أخرى يملكها من كانوا يأخذون به » (ماكنتاير) .

والعقلانية في العمل هي ممارسة القدرة على صياغة أسباب للتصرف والتصرف وفقا لها . وبما ان صياغة أسباب للتصرف تقتضي نشر آراء حول الموقف الذي يوجد المرء ، فيه ، والنتائج المتوقعة من خطوط سلوك أخرى ، فان العمل العقلاني مرتبط بالمعتقد العقلاني . فلا يمكن

لاي فعل أن يكون أكثر كقلانية من المتقدات التي يقوم عليها . فمن يعتقد انه من زجاج يحسن صنعا ، نظرا لمعتقده ، اذا تجنب التماس المفرط القوة مع سطوح صلبة . واتباع هذه الوصية بعناية يجعل الافعال عقلانية كليا . وفضلا عن ذلك ، فان العقلانية لا تضمن النجاح ، كما ان النجاح لا يضمن عقلانية فعل ما . وكما يمكن لمعتقد عقلاني أن يكون مخطئا ، كذلك يمكن لفعل عقلاني ان يفشل . وكما ان معتقدا عقلانيا يمكن أن يكون صحيحا ، يمكن لفعل لا عقلاني ان يؤدي الى نجاح .

ان أوضح أسباب التصرف وأقلها عرضة للنقاش هو الحصول على شيء يرغب فيه المرء . والفعل العقلاني ، بموجب هذا التصور ، هو ذاك المتكيف مع السعي وراء هدف معين للفاعل . وهذا يتضمن ان للفاعل معتقدات عقلانية (بالمعنى المقتضب المعرف قبل قليل) حول الموقف وطبيعة الخيارات الاخرى ، وان الفاعل يختار الفعل الذي يوفر افضل منظور لتحقيق الهدف المرغوب فيه ، وانه ينجز ، فعليا ، العمل الموصى به من جانب سيرورة التداول هذه وليس سيرورة اخرى قد تكون غير متوافقة مع السابقة . ونموذج ما يوصف ، عادة ، بعقلانية الوسائل والغايات يقتضي انضاجا من أجل التركيب بين ظاهرتين : وجود غايات متعددة وعدم التأكد العقلاني من العلاقة بين الافعال والنتائج . ومن السهل ، في بعض الحالات البسيطة ، وضع قواعد . وهكذا ، مثلا ، اذا ادى اختيار ما ، مع بقاء كل الامور الاخرى على حالها ، الى تحقيق هدف ما ، في حين يؤدي اختيار آخر الى هذه النتيجة نفسها ولكنه يسمح ، فوق ذلك ، بالحصول على غاية اخرى مرغوب فيها ، فسوف يفضل المرء البديل الثاني . وكذلك ، اذا كان خيار ما أقرب الى تحقيق هدف من خيار آخر ، فسوف يفضل المرء البديل الاول . وهاتان القاعدتان تقابلان الثاني والثالث من « مبادىء الاختيار العقلاني » لدى راولز . أما مبدؤه الاول ، فهو اختيار أنجع الوسائل . وتولد حالات اعقد من تلك الموصوفة قبل قليل مساجلات غير محلولة ولا حل لها احتمالا . ولكن راولز وبراندت ، مثلا ، اقترحا

الفكرة القائلة ان المبدأ الذي يسمح بوضع هدف عقلاني يقوم على أن كل فرد يقوم بخلق منظومة متماسكة من الغايات التي تحمل له الاشباع الاعلى . ومثل هذا المبدأ أسهل اعلانا منه تحقيقا كما لاحظ بعض النقاد (كوب وزيمرمان) . وهناك مقتضى أقل قسرا وأكثر واقعية هو المطالبة بأن تكون الطلبات متماسكة . وهناك سبب براغماتي لهذا القصر هو انه اذا فضل احدهم (آ) على (ب) أو (ب) على (جـ) أو (جـ) على (آ) ، فالامر لا يقتصر على ان العمل اللازم لتعريف منظومة تحقق الاشباع الاعلى سيكون شاقا وعالي الكلفة ، بل انه لن يتوصل الى ذلك أيضا .

وقد لفتت مسألة اتخاذ القرار في ظل عدم التأكد ، بشكل خاص ، انتباه فلاسفة القرار ومنظريه في السنوات الثلاثين الماضية ، ولكن الخلافات باقية فيما يتعلق بمعايير الاختيار العقلاني . وقد اقترح آلان جيبارد قطع الحبل السري بقوله ان وصف شيء بأنه عقلاني يقوم على الموافقة عليه لأنه « معقول » وبموجب هذه الفكرة ، عندما يكون للبانيريين وغير البانيريين أفكار متعارضة حول ما هو معقول حيال عدم التأكد ، فان مفهوم العقلانية يكون جزءا من المناقشة . وعلى الرغم من اننا نستطيع ان نقول ان الفعل العقلاني هو الفعل الذي سيكون الافضل لنا ، فان كل قاعدة قرار تتضمن تصورا لما يفضل عمله . فلا وجود لمعيار مستقل لعقلانية التصرف يمكن أن يستخدم كنقطة استناد . ويقدر جيبارد ان المناقشات حول العمل العقلاني تبقى هامة على الرغم من انه يصعب أن نرى ، بموجب هذا التصور ، على أي شيء يفترض أن تنصب المناقشات باستثناء ما ينبغي عمله .. ولكن وعد العقلانية كان يقوم على أن يقول لنا ما الذي ينبغي عمله وليس على ما يجب تقرير فعله أولا باعطاء خيارنا ، بعد ذلك ، موافقة العقلانية . ومعظم الاستعمالات اليومية لمفهوم العقلانية ستبقى ، حتى في هذه الحالة ، لأنها تستند الى معايير غير موضوعة موضع المساءلة . فيجب ان يساعدنا الامل المعلق على مفهوم العقلانية في حل المسائل المعيارية التي لم ننجح في حلها بتحليل مباشر .

وهناك موضوعات مناقشة اخرى : كيف يتصرف ، بصورة مشخصة ، الناس اللاعقلانيون ، وما هي متضمنات النواقص البشرية في معالجة المعطيات فيما يتعلق بتحليل القضايا السياسية ؟ (راجع هوليس ولوك) ، الى اي حد يجب ان نفترض العقلانية في تحليل مختلف الثقافات ، هل يوفر التأكيد القائل ان الفاعلين هم الساعون العقلانيون وراء مصلحتهم الشخصية افضل برنامج بحث في العلوم الاجتماعية ؟ (راجع بوبكين) ، الى اي حد يمكن أن نمدد ، بصورة مفيدة ، مفهوم عقلانية الافراد الى المجتمعات من أجل تطبيقه ، مثلا ، على امكانية نظام تفضيل اجتماعي غير متعد ينبثق من تجمع تفضيلات متعدية فردية ؟ (راجع باري وهاردن) .

العمل المباشر

العمل المباشر صورة من صور العصيان المدني المدني يحاول ، فيها ، المشتركون بلوغ هدفهم بصورة مباشرة ـ بعرقلة تطبيق تدبير سياسي مثلا ـ وليس عن طريق ضغط سياسي أو احتجاج رمزي (راجع العصيان المدني) .

العنصـريــة

اصبحت العنصرية ، بوصفها نظرية سياسية وأساس نظرية في التاريخ ، عاملا في تاريخ اوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وشكلت الاساس العقلي للنازية .

وتعود أولى تفسيرات العالم (البشري) بالعروق الى القرن الثامن عشر . ففي ذلك العصر ، حاولت الانتروبولوجيا الوليدة تحديد مكان الانسان في الطبيعة باستعمال مناهج اختبارية . فكان البشر يلاحظون ويقارنون فيما بينهم ويقيمون . وجرى السعي أيضاً لتحديد ما يصنع وحدة المجتمع وتناغمه ، ويكون ، بالتالي ، ايمانا بوحدة الجسم والروح، وكان يظن ان هذه الوحدة يمكن أن تلاحظ وتقدر .

ان لامارك (١٧٧٤ ــ ١٨٢٩) الذي شق الدرب لداروين بكتابته « الفلسفة الحيوانية » (١٨٠٩) وبوفون (١٧٠٧ ــ ١٧٨٨) ، مؤلف « التاريخ الطبيعي للانسان » اقترحا تفسيراً مادياً للفروق العرقية ، بموجب البيئة ، ولكن معايير التصنيف المعتمدة ذاتية جداً بالفعل . وانتشر استعمال النماذج النمطية وكثيراً ما عدت الفروق الجسدية كاشفة لفروق عقلية وسيكولوجية وثقافية .

ومنذ بداية القرن التاسع عشر ، كان هناك عـدد من النصوص العلمية ، في التاريخ الطبيعي والانتروبولوجيا ، عنصري صراحـة . وحاولت العلوم الانسانية ، مقلدة العلوم الفيزيائية المحترمة جداً الى اقصى حد ممكن ، ان تنسب للصفات السيكولوجية او الاخلاقية الطابع الوراثي الراسخ نفسه المرتبط بالخصائص الجسدية . وبما ان السود سود بالوراثة ، فانهم ، بالضرورة « كسولون ومهملون » بصورة وراثية.

وتتميز عنصرية القرن التاسع عشر بالبحث عن ترابط بين النفس والجسد . وانتشرت في أوروبا ، في ذلك العصر ، فكـرتان انتشاراً واسعاً . الاولى هي أن هناك فروقاً سيكولوجية باطنية بين مختلف العروق ، والثانية هي أن الشعوب ذات الدم الواحد هي ، وحدها ، التي تقتسم التراث الثقافي والعقلي نفسه . وصعود القوميـة التي حاولت تحديد الجماعات القومية بموجب معايير موضوعية واولت للغات والتواريخ القوميـة ، وكذلك للصراع الطويل ضد الثورة الفرنسية والتراث القومي لقرن الانوار ، ان صعود القومية هـذا شجع ولادة العنصريـة التي اصبحت ، في الوقت نفســه ، نظـرية في التاريـخ وقوة سياسية .

وعمل هيردر ذو اهمية من هذه الناحية . ان هيردر عقلاني وانساني يرفض مبدأ التقسيم العرقي ، ولكنه مارس تأثيراً حاسماً في القومية الاوروبية ، وفي العنصرية بصورة غير مباشرة ، بفكرته الذاتية عن روح الشعب . ان حياة شعب ما وثقافته تتوحدان حول نسوغ وجواهر

أصيلة ودائمة هي أسس قوته . وتتكشف « روح الشعب » هذه لهيردر بالأساطير والأغنيات التقليدية والملاحم . وتعود هذه الى أصول الشعب وتجدد ، ان حفظت ، روحه . وكان لهذا المفهوم العضوي عن الأمة تأثير كبير جداً في صعود الخصوصية في أوروبا وقدم نقطة استناد سوف تستند اليها القومية القبلية ، قومية الارض والموت ، قومية « الدم والأرض » .

وتعود الصياغة المنهجية للفكر العنصري في القرن العشرين الى ارثردوغوبينو . ويقوم كتابه « بحث في عدم تساوي العروق البشرية » (١٨٥٣ ـ ١٨٥٥) ، وهو مؤلف تركيبي ، متعدد الفروع العلمية ، على التاريخ والانتروبولوجيا وعلم اللغة . ان مبدأ العروق يوضح الحاضر والماضي والمستقبل . انه يحدد مصير الحضارات . واختلاط العروق هو سبب انحطاط الحضارات . ولا يستطيع اي عرق أن يحتفظ بنقائه الى ما لا نهاية . وكلما زادت هجنته زاد تفسخه . وهناك ، في رأي غوبينو ، ثلاثة عروق : الاصفر والاسود والابيض . والعرق الاصفر مادي يفتقر الى الخيال ، ولغته عاجزة عن التعبير عن فكر ميتافيزيكي . ويفتقر العرق الاسود الى الذكاء . وفي داخل العرق الأبيض ، والد العرق الاري ، وهو نخبة جاءت من الهند ، التوتونيين ، وهو يملك فضائل النبل وحب الحرية وعبادة الروحية . وغوبينو ليس معادياً للسامية ، وهو يدين الرق ، ولكنه يفسر التاريخ العالمي بنظرية عرقية ويؤكد تفوق العنصر الآري . وقد تبنت أطروحته حركة الوحدة الجرمانية واستخدمت اساسا للعنصرية والقومية الاشتراكية .

ولانكلترا ، ايضاً ، مؤلفها العنصري : فروبرت كنوكس (١٧٩٨ ـ ١٨٦٢) يؤكد ، عام ١٨٥٠ ، (في كتابه « عروق البشر ») تفوق عرقين آريين هما السكسونيون والسلافيون . وجيمس هنت (١٨٣٣ـ١٨٦٩) المعجب بكنوكس ومؤسس جمعية لندن الانتروبولوجية ورئيسها ، اسهم ، هو ايضاً ، في نمو العنصرية بسعيه الى تحرير العلم من مستبقات غير موفقة مثل حقوق الانسان والايمان بالمساواة بين البشر . ويعتقد

كلا المؤلفين أن الصفات الاجتماعية فطرية وراسخة ، وتشمل المظاهر الاخلاقية والعقلية كما تشمل المظاهر الجسدية لشخص ما .

وهناك تفسير للتاريخ يركز على العوامل العرقية في نمو الحضارات اثر كثيراً في بعض ابرز الشخصيات الثقافية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . فهيبوليت تين (١٨٢٨ — ١٨٩٣) الذي سيطر ، دون نزاع ، على الحياة الثقافية الفرنسية في عصره يؤكد ، في كتابه « تاريخ الأدب الانكليزي »(١٨٦٣) ، ان البشر مرتبطون بـ «شراكة دم وروح». ويعد تين ، عموماً ، وضعيا وليبراليا ، والأمر هو نفسه بالنسبة للوجه الكبير الآخر للحياة الثقافية الفرنسية في ذلك العصر ، أرنست رينان الذي تأثر بغوبينو .

الا أن الفكر العنصري لم يصبح نظرية سياسية متماسكة الا بعد أن ضم الداروينية الاجتماعية . فالاصطفاء الطبيعي والصراع من أجل الحياة وبقاء الأكثر تكيفاً ، اغرت المؤلفين العنصريين فوراً . واصبحت الحتمية البيولوجية ، مطبقة على العلوم الانسانية ، بالنسبة اليهم ، معياراً يبرر ضروب اللامساواة الموجودة ، وتلك التي يجب ادخالها لاعادة النظام الطبيعي الذي دمرته الليبرالية والديمقراطية والثورة الفرنسية او الماركسية .

وكان هذا التركيب بين العنصرية والداروينية الاجتماعية عظيم الانتشار في أوروبا في نهاية القرن التاسع عشر . وهو معبر عنه ، بصورة مميزة ، في عمل جورج فاشيه دولابوج في فرنسا ، واوتو آمون في المانيا. وهما لا يقتصران على تأكيد التفوق الجسدي والاخلاقي والاجتماعي للعرق الآري (وهو تفوق يقيمانه على حجم الدماغ ومعايير اجتماعية وانتروبولوجية واقتصادية) بل يقترحان ، فضلاً عن ذلك ، مفهوماً جديداً للطبيعة البشرية وفكرة جديدة عن العلاقات الانسانية . فهما يريان ان توزع البشر في المجتمع خاضع لحتمية صارمة وان ما من شيء يستطيع أن يحذف التحديد المسبق للعرق . والعنصر الآري هو الذي

حمل ، دائماً ، عبء التاريخ والذي أسس الحضارات وخلق الفنون والعلوم واكتشف بلداناً جديدة وولد ، في كل مكان ، الفعالية الاقتصادية .

ان هناك ، في راي ممثلي هذه المدرسة ، ترابطاً ليس هو ترابط بين العضوية والفعالية العقلية فقط ، بل هو ، أيضاً ، ترابط بين قياسات البشر ودرجة تطورهم الروحي او بين أبعاد الجمجمة وفرص الارتفاع في السلم الاجتماعي . وقد كان التأثير المباشر للداروينية الاجتماعية ، متحدة مع العنصرية ، تجريد الكائن البشري من صفة القداسة والمعاينة بين الوجود الاجتماعي والجسدي .

والمجتمع ، بالنسبة للعنصريين ، عضوية تنظمها قوانين مماثلة لقوانين العضويات الحية . والأنواع البشرية خاضعة للقوانين نفسها التي تخضع لها الأنواع الحيوانية ، والحياة البشرية ليست سوى معركة مستمرة من اجل الحياة والعالم ، بالنسبة اليهم ، يخص الأقوى ، اي الأفضل ، وفاشيه يقترح احلال أخلاق تقوم على « الاصطفاء » محل الأخلاق المسيحية التقليدية .

وقد أصبحت فكرة اللامساواة العرقية بين مختلف الشعوب مسيطرة عند منعطف القرن . وظهرت ، في أوروبا ، كتب عنصرية لا تحصى تعبر عن تركيب العنصرية والداروينية الاجتماعية . وكان لبعضها نجاح كبير جداً . فقد ترجمت مؤلفات غوستاف لوبون في علم النفس الاجتماعي ، وهي كتب كانت تعطي مكانة ذات اهمية خاصة للعامل العرقي ، الى ست عشرة لغة .

وقد لعبت الايديولوجية العنصرية دوراً اساسياً في السيرورة الطويلة التي تؤدي الى تدمير ثقافة سياسية كاملة قائمة على العقلانية والفردية وحقوق الانسان . ولم تقتصر هذه الافكار على غزو المانيا ، بل غزت ، ايضاً ، بلداناً أخرى ، كايطاليا التي تبنت تشريعاً عنصرياً

عام ١٩٣٨ وفرنسا حيث وضع نظام فيشي ، اعتباراً من عام ١٩٤٠ ، قوانين عنصرية قريبة جداً من قوانين نورمبرغ النازية .

العنف

العنف هو ، في معناه الاول ، التسبب باضرار للآخرين ، بالقتل والتشويه او الجرح . ويمكن توسيع معنى المصطلح الى التهديد بهذه الافعال والى كل ما يضر معنوياً أو جسدياً بل يمكن أن يشمل تدمير الممتلكات . وقد امتد بعض الكتاب السياسيين بمفهوم العنف الى نتائج الأنظمة السياسية او الاجتماعيـة او الاقتصادية القمعيـة التي تضر بالأشخاص الذين تحكمهم .

وتهتم النظـرية السياسية بعنف الدولة المنظم وبضروب التمـرد العنيفة ضد الدولة . والبوليس هو ، بصورة طبيعية ، المسؤول عن حل الفتن الداخلية ، والقوات المسلحة هي التي تتولى امر العدو القادم من الخارج . ويمكن للعنف ضد الدولة أن يتخـذ شكل التمرد أو قتال الشارع أو الاغتيال أو حرب عصابات أو حرب اهلية وثورة . ويختلف الموقف السياسي الذي يجب تبنيه حيال مختلف نماذج العنف باختلاف الموقف من الدولة أو مختلف نماذج الدول .

والتيار السائد في الفكر السياسي الغربي يعد العنف وسيلة غير مستحبة ، ولكنها ضرورية احياناً ، لبلوغ غايات سياسية . ويمكن تبرير حـد أدنى من العنف من جانب الدولة للمحافظة على النظـام الاجتماعي ، ولكن ذلك يكون ، فقط ، ضمن الحدود التي يعينها القانون وفي اطار نظام يتمتع بتاييد اغلبية شعبه . ويمكن ، ايضاً ، تبرير التمرد العنيف ، ولكن ذلك ، فقط ، ضـد الطغيان ويجب تجنب الحـروب باستخدام الديبلوماسية والتجارة والحقوق الدولية لتسوية المسائل . ولكن الحروب مشروعة عندما تقع للدفاع عن الأمن القومي أو المحافظة على بعض المبادىء (راجع الحرب العادلة) .

الا ان بعض الايديولوجيات تعد العمل العنيف جيداً وضعياً . فقد وجدت الفاشية العنف لأنه وسيلة لتوسيع قوة الدولة ويستطيع ان يوحي بالبطولة والتضحية بالذات والمحبة بين البشر . وقد امتدحت بعض ايديولوجيات اليسار ، ايضاً ، التمرد العنيف لأن العنف محرر على المستوى السيكولوجي ، ينمي الشجاعة والكبرياء ويحض بعض الناس على التمرد . ونجد هذه الأفكار في احد اهم الكتب النظرية حول التمرد العنيف لجورج سوريل ، « تاملات في العنف » (١٩٠٨) . وهذا الكتاب تقريظ للعصيان العنيف للطبقة العاملة بالاضراب العام لاسقاط المجتمع البورجوازي المتهافت (راجع النقابية الثورية) .

وقد رفعت الثورة العنيفة ، ايضاً ، الى مصاف المثل الاعلى من جانب حركات تبذل جهدها للحصول على التحرر الوطني . فقد عرض فرانز فانون ، في سياق حرب الجزائر ، وفي بداية الستينات ، الأثر المطهر والمحرر للتمرد العنيف ضد الاستعمار .

ويمكن ان نميز شكلين للعنف : العنف كاداة والعنف كتعبير . فالمرء يسعى ، باستعماله العنف كاداة ، الى بلوغ اهداف نوعية بايقاعه اضراراً او بأن يكون له دور الردع . اما العنف كتعبير فردي او جماعي ، فهو غاية في ذاته ، وما يحكم عليه ليس نتائجه النوعية بقدر ما هو البطولة الناجمة عنه .

وقد يحسن ، من وجهة النظر السياسية ، التمييز بين افعال العنف التلقائية وافعال العنف المنظمة ، بين نوع العنف الذي يولد من احتجاجات جماهيرية والعنف المنظم من جانب مجموعة محددة . ويمكن قياس فداحة الاضرار المقترفة وطبيعة الاهداف . فليس لمواجهة بين البوليس ومراقبي اضراب ، مثلاً ، المتضمنات السياسية التي تكون للعنف من اجل التآمر على حياة الأعضاء الرئيسيين في حكومة . ولكن الأمر يدور ، في الحالتين ، حول عنف سياسي .

وهناك مسألة نظرية هامة هي معرفة كيف يرتبط العنف بالحكم . ان معظم المنظرين يعدون العنف عنصراً من عناصر ممارسة الحكم . ولكن حنة آرندت ادعت أن العنف طباق الحكم على اعتبار أن الحكم يأتي من العمل التعاوني للجماهير ، في حين لا يستند العنف الى عدد الفاعلين بل الى التكنولوجيا التي يمكن أن تضخم التدمير .

وغالباً ما استهدفت التعريفات المعطاة للعنف تبرير شكل من العنف وادانة اشكال أخرى . فعندما يكون العنف المنظم من جانب الدولة ، يقال انها القـوة مقابل أعمال العنف السياسي الموجهــة ضد الدولة . ويستطيع كثيرون ممن يستعملون هذا التمييز أن يقولوا ان القـوة مشروعة في حين ان العنف ليس كذلك . وبالمقابل ، يصل سوريل الى نتائج معاكسة . وعندما يدان عنف الاستعمار ، كما فعل فانون ، فان ما يوصف بالعنف هو نظام اجتماعي وسياسي كامل : وهذا ما يتضمن أن التمرد العنيف ضد هذا النظام مبرر .

ولاستعمال كلمة « عنف » نفسها ، للدلالة على فعل تخريبي من جانب عملاء للدولة او من جانب المعارضة ، معنى سياسي . ويصبح المرء أكثر دقة اذا تأمل الفعل ، لا العميل ، اولاً ، وباصداره ، بعد ذلك ، احكاماً أخلاقية بصدد معرفة ما اذا كان الفعل مبرراً . ويمكن لتعريف يركز على العنف الجسدي ، حصراً ، أن يبدو وكأنه يخفض من تقدير الأذى الذي تحدثه بعض الأنظمة الاجتماعية ويبالغ في أهميــة العنف كوسيلة احتجاج . الا أنه كلما ضاق التعريف زاد وضوحــه ، ولدينا مفاهيم اخـرى لوصـف الشـرور التي يعانيهـا بعضهم سيكولوجيـاً وأخلاقيـا .



الفهرس



٣٠٠٠ ط١ /٣/١٩٩٤

... وبالتالي، وشيء آخر هو عرض للفكر السياسي في مفاصله الرئيسية التي هي ابعاده، وهي الاعلام الذين جعلوا من السياسة علما له من الدقة ما للعلوم الانسانية، وفنا من حيث انه ابداعه لذاته، ابداع يتجدد بتجدد المراحل التاريخية. عرض ايضا للمدارس السياسية الكبرى منها مثلا الفيزيوقراطية أو الليبرالية، الديكتاتورية أو الديمقراطية... الى آخره. وعرض آخرا للسياسات الكبرى التي هيمنت أفكارها، كل منها بدورها على العالم أو يمكن لمثقف اليوم ان يجهل فكر السياسة الاغريقي الذي انبثقت منه الافكار السياسية الاخرى تقريبا كلها ان السياسة الاسلامية او المدنية او النازية او الشيوعية؟... فافلاطون وغاندي، ابن خلدون وماركس ولينين... هؤلاء وأمثالهم أو من هم في مستواهم شقوا كل منهم للفكر الانساني طريقا جديدة ما تزال حاضرة فيه والى ما شاء الله. واذا كان ضرب من ضروب التنظيم الاشتراكي او من ضروب الدولة الاشتراكية قد سقط، فالاشتراكية باقية ما بقي انسان يحلم بالعدالة، يثور ويدفع حياته ثمنا من أجل تحقيقها والتعارض بين المادية والمثالية مستمر مادام الفكر الانساني مستمرا في البحث عن حقيقته وحقيقة مجتمعه.

كان الاغريق يضعون السياسة في المرتبة الاولى بين اهتماماتهم الفكرية والعلمية، فالفلسفة تبقى عندهم نظرية، ناقصة مادام الفيلسوف لم يكتشف السياسة التي تكملها.

وكانت التربية السياسية عندهم هي التي تكون الانسان الحر، والسياسي الحق او رجل الدولة هو الذي يتجاوب مع الفيلسوف من اجل تكوين المجتمع العادل.

وجمهورية افلاطون ان هي في أحد أوجهها الاساسية إلا بحث في التربية السياسية، تتكامل مع حوار (السياسي) الذي هو محاولة في اكتشاف حقيقة رجل الدولة.

وعسى أن يتكامل كتابنا هذا مع كتب اخرى كثيرة في الفكر السياسي سبق ونشرتها الوزارة (منها على سبيل المثال الافكار السياسية، امهات الكتب السياسية) فيوجه شبابنا ومثقفينا نحو التأمل في السياسة العربية الراهنة التي صاروا عن قصد او غير قصد يؤثرون تغييبها من أذهانهم.

فالسياسة كانت وما تزال وستبقى في المرتبة الاولى من اهتمامات الانسان اي انسان.

طبع في مطابع وزارة الثقافة

دمشق ١٩٩٤

سعر النسخة داخل القطر

١٥٠ ل.س

في الاقطار العربية ما يعادل

٣٠٠ ل.س